Pon. 14198 e. 233
1834

Por. 14198 e. 233
1834

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Herbst, D. Hirscher,
und D. Möhler,

Professoren
der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität
Tübingen.

Jahrgang 1834.

Erstes Quartalheft.

Tübingen,
bei Heinrich Laupp.

Wien,
in der Carl Gerold'schen Buchhandlung.

I.

Abhandlungen.

Die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaften.

Vierte Abtheilung.

§. 24.

Das Lob, mit welchem wir am Ende der vorigen Abtheilung die patristischen Arbeiten der Benediktiner von St. Maur angezeigt haben, verdienen in gleichem Maaße die noch übrigen schnell auf einander folgenden Väter-Ausgaben, nämlich die des Basilius, Origenes und Justins. Die Ausgabe des hl. Basilius verdanken wir Dom Julian Garnier. Dieser gelehrte Ordensmann (geb. zu Connerai in Maine 1670, gest. zu Charenton 1725.) wurde gleich nach Vollendung seiner Vorbereitungsstudien von Dom Mabillon (1699.) nach Paris berufen, und ihm 1701 der Auftrag gegeben, eine neue Ausgabe der Werke des Basilius zu veranstalten. Viele Jahre widmete er der Vergleichung einer bedeutenden Anzahl Hand-

schriften und der Verarbeitung des bereits für die Schriften des Kirchenvaters Geleisteten *), wobei er von seinem gelehrten und fleißigen Ordensgenossen François Faverolles unterstützt wurde; den durch diese Vorarbeiten berichtigten und mit vielen neuen Schriften vermehrten Text erläuterte er in den Vorreden, in welchen er auch die Gründe ausführlich entwickelte, aus welchen er manche bisher für ächt gehaltene Schriften unter die unächten verwiesen habe. Er verfaßte eine ganz neue, genaue und schöne Uebersetzung, und fügte dem Werke noch alle die Zugaben bei, welche die Väter-Ausgaben der Mauriner zieren. Den dritten Band, dessen Vollendung Garnier nicht mehr erlebte, nahm Dom Maran in Pflege; dieser arbeitete die Uebersetzung der Briefe des Kirchenvaters um, trug eine Menge Verbesserungen des griechischen Textes der beiden ersten Bände nach und versah das Werk mit den erforderlichen Registern. Es erschien in herrlicher äußerer Ausstattung unter dem Titel: Sancti Patris nostri Basilii, Caesareae Cappadociae Archiepiscopi opera omnia quae extant, vel quae ejus nomine circumferuntur, ad MSS. codices Gallicanos, Vaticanos, Florentinos et

*) Dahin gehören Text und Anmerkungen der von den Jesuiten Fronton le Duc und Morel veranstalteten Ausgabe (Paris, 1618, 2 Bde. Fol. — 1638, 3 Bde. Fol.), dann die trefflichen Collationen und Verbesserungs-Vorschläge, welche der gelehrte Dominikaner François Combefis in seinem Werke: Basilius M. ex integro recensitus, textus fide optimorum codicum ubique castigatus, auctus, illustratus. Parisiis, 1679. 8. (2 Bde.) bekannt gemacht hat.

Anglicos, nec non ad antiquiores editiones castigata, multis aucta: nova interpretatione, criticis praefationibus, variis lectionibus illustrata, nova sancti Doctoris vita, et copiosissimis indicibus locupletata. Opera et studio D. Juliani Garnier etc. Parisiis, sumptibus J. Bapt. Coignard, 1721—30. Fol. (3 Bde.).

Eine der schwierigsten Unternehmungen war die Herausgabe der Werke des Origenes, wenn sie nach den von den Maurinern bisher beobachteten Grundsätzen veranstaltet werden sollte. Denn keine solchen Vorarbeiten lagen vor, wie sie die Herausgeber der zuletzt genannten Werke benützen konnten; man besaß außer den Commentarien in die hl. Schrift, welche Huetius herausgegeben hatte *), nur höchst mangelhafte Ausgaben der Werke des Origenes in lateinischer Uebersetzung **), und von keinem andern Kirchenvater hatte man

*) Origenis in S. Scripturam commentaria, quaecumque graece reperiri potuerunt. Pt. Dn. Huetius graeca primus maxima ex parte edidit, varias edd. contulit, latinas interpretationes adjunxit, notis et observationibus illustravit. Rothomagi, 1668. fol. (2 Bde.). Nachgedr. Col. (Ff. a. M.) 1685. fol. (Mit einer großen, sehr gelehrten, unter dem Namen Origeniana bekannten Einleitung).

**) Origenis opera omnia, lat., ex variis antiquis interpretatt. edita, stud. et lab. Jac. Merlini. Parisiis, 1512, fol. (4 Thle. in 2 Bdn.). — Opp., lat., stud. et lab. Des. Erasmi partim versa, partim recognita. Bas. Froben, 1536. fol. 1545. fol. 2 Bde. ib. Episcop. 1571. f. 2 Bde. — Opp. lat., nunc stud. et lab. Gilb. Genebrardi partim cum

ſoviele unächte Schriften, als von dieſem. Aber die Unternehmung wurde von Montfaucon angerathen und einem Manne übertragen, den er gebildet hatte und deſſen Kräfte er kannte; mit Vertrauen alſo konnte man auf die begonnene Arbeit ſehen, und es wurde nicht getäuſcht. Origenes Werke giengen aus den Händen des Zöglings Montfaucons in einer ſolch vortrefflichen Geſtalt hervor, daß auch die kühnſten Forderungen, die man an einen Herausgeber dieſer Schriften machen mochte, befriedigt wurden. Dom Charles de la Rue iſt der Herausgeber. Er wurde zu Corbie in der Diöceſe Amiens 1684 geboren; trat in den Benediktiner-Orden 1702, und legte ein Jahr darauf in der Mauriner-Abtei St. Faron zu Meaux die klöſterlichen Gelübde ab. Da er Dom Montfaucon als ein ſehr talentvoller, wohlunterrichteter Mann von feinem Geſchmack bekannt wurde, ſo wurde er von dieſem als Gehülfe bei ſeinen literariſchen Arbeiten 1712 nach Paris berufen. Er erwarb ſich unter dieſem großen Meiſter ſo gründliche Kenntniße, daß Montfaucon ſelbſt ſeine Obern veranlaßte, dieſem die Herausgabe der Schriften des Origenes anzuvertrauen. Zehn Jahre verwendete er auf die Vergleichung der Handſchriften und andere Vorarbeiten, wobei er ſich der thätigſten Unterſtützung ſeines Ordensbruders Dom Jean Baptiſte Robart und anderer nicht zu ſeinem Orden gehörender pariſer Gelehrten zu erfreuen hatte. Im Jahre 1733 erſchienen die beiden erſten Bände mit der Aufſchrift: Origenis opera omnia, quae graece vel latine

---

graeca veritate collata, partim libris recens versis aucta. Par. 1574. 1664. 1619.

tantum extant et ejus nomine circumferuntur et ex variis editionibus et codicibus manu exaratis, Gallicanis, Italicis, Germanicis et Anglicis, collecta, recensita, latine versa, atque annotationibus illustrata, cum copiosis indicibus, Vita auctoris et multis dissertationibus. Opera et studio Domni Caroli de la Rue, Presbyteri et Monachi e Congregatione S. Mauri. Parisiis, Typis Jacobi Vincent. 1733. Im Jahre 1740 erschien der dritte Band, ein Jahr nach dem Tode des Herausgebers. Der Kummer über den Tod seines Ordensgenossen und vertrauten Freundes, Dom Vincent Thuillier im J. 1736, zerstörte de la Rue's Gesundheit; er kränkelte von der Zeit an, wo sein Freund starb und folgte ihm endlich den 5. October 1739. Den vierten Band gab sein Neffe, Dom Vincent de la Rue, ebenfalls ein sehr unterrichteter Mauriner 1759. unter dem besondern Titel heraus: Origenis opera — Tomus quartus et ultimus, cui primam manum adhibuit Domnus Carolus de la Rue, Presbyter etc., extremam imposuit Domnus Carolus Vincentius de la Rue, Presbyter etc. Parisiis, apud Joannem Deburs, 1759.

Der Hauptvorzug dieser Ausgabe besteht in der Vollständigkeit. Der Herausgeber hat nicht nur die in griechischer Sprache auf uns gekommenen, bereits bekannten Schriften des Origenes, vollständige sowohl als Bruchstücke das erstemal und zwar nach den besten und ältesten Handschriften griechisch herausgegeben, sondern er hat auch eine bedeutende Anzahl bisher ganz unbekannt gebliebener vollständiger und unvollständiger Abhandlungen und Briefe des Kirchenvaters entweder griechisch oder in lateinischer Uebersetzung abdrucken lassen und diese mit

Schriften vermehrt, welche Origenes nicht angehören, sondern ihn nur zum Gegenstande haben, wie die Fragmente der Apologie des Pamphilus für Origenes und Gregors des Wunderthäters Lobrede auf denselben. Außer den gewöhnlichen Vorreden, Einleitungen und Anmerkungen fügte Charles de la Rue eine Uebersicht der Urtheile und Meinungen der Alten über den Kirchenvater, und Dom Vincent außer den Anmerkungen der frühern Herausgeber die Origeniana des Huetius mit vielen gelehrten und geistreichen Bemerkungen vermehrt bei, so daß diese Ausgabe zugleich das Bessere des früher Geleisteten mit enthält *).

Die Reihe der von den Maurinern veranstalteten vollständigen Väter-Ausgaben beschließt würdig die Ausgabe der Werke Justins des Martyrers, von Prudent Maran besorgt. Dieser Mann, einer der berühmtesten seines Ordens in der spätern Periode, wurde zu Sezanne in der Landschaft Brie den 14. October 1683 geboren. Da er die glücklichsten Anlagen verrieth, so wurde er von den Seinigen dem Gelehrten-Stande gewidmet und in das Collegium der vier Nationen zu Paris gebracht, wo er sich bald vor allen seinen Mitschülern auszeichnete, und wegen seiner Sittlichkeit und Frömmigkeit die Achtung und Liebe aller jener erwarb, die ihn näher kannten. Nach Vollendung der philosophischen Studien

*) Die später entdeckten Origenis scholia in Pentateuchum, Josue, Judices, reges, proverbia, ecclesiasten, Job, psalmos, Matthaeum et Lucam, gr. et lat. sind in den Analectis novis vett. patrum. Venet. 1781, f. p. 3 sq. und in Gallandi biblioth. PP. Vol. XIV., append. p. 3 sq. abgedruckt.

trat er zur großen Betrübniß der Seinigen in das Mauriner-Kloſter St. Faron zu Meaux und legte daſelbſt den 30. Januar 1703 die Gelübde ab. Von St. Faron wurde er in die Kloſter-Akademie St. Denys en France geſchickt, wo er mit dem berühmten Kardinale Paſſionei, der ſich oft in dieſem Kloſter aufhielt, die vertrauteſte Freundſchaft ſchloß, welche nur der Tod endete. Sobald er in dieſer Anſtalt ſeine Kloſter-Studien beendigt hatte, beriefen ihn ſeine Obern nach St. Germain des Pres, damit er ſeinen Mitbrüdern bei ihren patriſtiſchen Arbeiten Beiſtand leiſte. Hier unterſtützte er, wie bereits gemeldet worden iſt, Dom Touttée bei Herausgabe der Werke Cyrill's und gab den dritten Band der Werke Baſils heraus. — Seine literariſche Thätigkeit wurde 1734 dadurch unterbrochen, daß er wegen ſeiner der Conſtitution Unigenitus ungünſtigen Geſinnungen mit mehrern andern ſeiner Ordensgenoſſen aus Paris verwieſen wurde. Im J. 1737 erhielt er wieder die Erlaubniß zurückzukehren und wurde in das Kloſter Blancsmanteaux verſetzt, wo er fünf und zwanzig Jahre blieb. Den 2. April 1762 ſtarb er im 79. Jahre ſeines Alters.

Dom Maran war nicht blos in der Patriſtik und ihren Hülfswiſſenſchaften bewandert, er war auch ein tief gelehrter Theolog und Canoniſt, und als ſolcher allgemein hoch geachtet und verehrt. Oft wurde er während jener bewegten Zeit in kirchlichen Angelegenheiten von Biſchöfen zu Rathe gezogen, und der berühmte General-Advokat Seguier überließ einſt eine wichtige Streitfrage unbedingt ſeiner Entſcheidung. Gleich ausgezeichnet war er als Menſch und Ordensmann.

Unter seinen Schriften gebührt der Ausgabe der Werke Justins der Vorzug. Sie ist anerkannt eines der trefflichsten Werke, welche wir den Maurinern verdanken, und sie übertrifft in allen Beziehungen, die ihr vorangegangen, schätzbaren Ausgaben *). Was Maran geleistet, giebt der Titel des Werkes richtig an: Sancti Patris Nostri Justini Philosophi et Martyris opera quae extant omnia. Necnon Tatiani adversus Graecos oratio, Athenagorae Philosophi Atheniensis Legatio pro Christianis, S. Theophili Antiocheni tres ad Autolycum libri, Hermiae Philosophi Irrisio Gentilium Philosophorum: item in appendice supposita Justino opera cum actis illius Martyrii, et excerptis operum deperditorum ejusdem Justini et Tatiani et Theophili. Cum Mss. codicibus collata, ac novis interpretationibus, notis, admonitionibus et praefatione illustrata, cum indicibus copiosis. Opera et studio unius ex Monachis Congregationis sancti Mauri. Parisiis, sumptibus Caroli Osmont, 1742. Fol. **)

---

*) Justinus Martyr. Opera ex bibl. regia. Lutet. Rob. Stephanus, 1551, fol. Erste und schöne (blos griechische) Ausgabe, jedoch ohne die Or. ad Graecos u. Ep. ad Diognet., die H. Steph. 1592, 4. abdrucken ließ. — J. Opp. lat. per Jo. Perionium. Par., 1554. f. — J. Opp. gr. et lat. ed. F. Sylburg. Heidelb. Commelin. 1593. f. Wieder abgedruckt und mit den Schriften d. Athenagoras, Theophil. Antioch., Tatianus und Hermias vermehrt Par. 1615. f. 1636. f. Kölln (Wittenberg) 1686. f. (mit Kortholts Anmerkungen).

**) Nachgedruckt zu Venedig 1747. fol.

§. 25.

Eine Ausgabe der Schriften eines andern Kirchenvaters, die unvollendet geblieben ist, veranlaßte Dom Maran, und eine, die nicht von Maurinern veranstaltet worden war, vollendete er. Die erste ist die Ausgabe der Werke des Gregorius von Nazianz, die zweite, die des Cyprians. Der fleißige und gelehrte Mann hatte nämlich nach Beendigung der Ausgabe Justins und einiger anderer Werke den Auftrag übernommen, die zu einer neuen Ausgabe der Werke Gregor's von seinen Ordensgenossen Dom du Frische und Dom Loubart gesammelten Materialien zu ordnen und zu vervollständigen, und hatte auch bereits eine große Anzahl Handschriften verglichen, auch die schwerern Schriften des Kirchenvaters ins Lateinische übersetzt, als der Tod seine rühmliche Arbeit unterbrach. Sie wurde fortgesetzt von dem unermüdeten Dom Clemencet, und auch so weit gefördert, daß der erste Band 1788 dem Drucke übergeben werden konnte. Er erschien unter dem Titel: Gregorii Nazianzeni Opera omnia, ad manuscriptos codices nec non antiquiores editiones castigata, multis aucta. Opera et studio monachorum S. Benedicti e congregatione S. Mauri. Sowohl in Beziehung auf die Kritik und die Erklärung, als die äußere Ausstattung hat sie alle die Vorzüge, die wir schon so oft an den Mauriner-Ausgaben gerühmt haben. Die Revolution hinderte die Vollendung des schönen auf drei Bände angelegten Werkes *).

*) Frühere Ausgaben sind: Gregorius Nazianzenus: Opera omnia (gr.) Basil. ap. Hervagium, 1550. fol. (erste Aus-

Der gelehrte Baluze hatte in der letzten Zeit seines arbeitvollen Lebens eine neue Ausgabe der Werke Cyprians unternommen, starb aber, als nur noch ein kleiner Theil der Schrift: de card. Christi operibus zu berichtigen war. Dom Maran vollendete das Werk, verglich noch einige Handschriften, den verdorbenen Text einiger Tractate zu berichtigen, und arbeitete die Vorrede aus, eine Biographie Cyprians, und die Angabe der frühern Ausgaben enthaltend *).

Der großen Gewissenhaftigkeit und Genauigkeit, mit welcher die Väter der ehrwürdigen Congregation von St. Maur zu arbeiten pflegten, haben wir es zuzuschreiben, daß wir ei-

---

gabe). — Opera omnia gr. et lat. ex interpretatione Jac. Billii, cura et stud. F. Morelli. Lut. Paris., 1609—11. fol. 2 Bde. Paris., 1630. fol. 2 Bde. — Opp. gr. et lat. interprete Jac. Billio, cum varior. commentariis. Acc. quamplurima a Tollio et Muratorio ex vetustiss. codd. collecta et notis illustrata. Ven. 1753, fol. 2 Bde.

*) S. C. Cypriani Episcopi Carth. et Martyris Opera, ad MSS. codices recognita et illustrata studio et labore Stephani Baluzii, Tutelensis. Absolvit post Baluzium ac praefationem et Vitam Cypriani adornavit unus ex monachis Congregationis S. Mauri. Parisiis, ex typographia Regia. 1726. Fol. Nachgedr. zu Venedig, 1728, fol. — Von den zahlreichen frühern Ausgaben sind folgende die bessern und vollständigern: die Erasmischen Bas. 1520, 21, 25, 30, 37 (2 Bde.), 58. — Die von Pamelius Antw. 1568, fol., 1589. fol. Par., 1574, 1603, 1607, 1616, 1623, 1633, 1644. — Die von Rigaltius Par., 1648, 1649, 1666. — Die von J. Fell Oxford 1682, Bremen 1690, Amst., 1699, 1700.

nes Werkes beraubt worden ſind, welches, wäre es zu Stande gekommen, den Verdienſten der Mauriner um die Patriſtik die Krone aufgeſetzt haben würde, nämlich die angefangene kritiſche Ausgabe der Werke Tertullians.

Während die Gelehrten von St. Maur an den Ausgaben der Schriften Auguſtins, des Ambroſius, Hilarius und Hieronymus arbeiteten, warfen die Obern auch ihre Augen auf die Werke Tertullians, und übertrugen die Ausgabe derſelben den gelehrteſten und talentvollſten Ordensgliedern. Der erſte, dem dieſes Geſchäft übertragen und deshalb nach St. Denys berufen wurde, war Dom Maria Didier, der, unterſtützt von Dom Simon Mopinot, einem der ausgezeichnetſten Gelehrten der Congregation den Auftrag mit Eifer zu vollziehen anfieng, aber bald darauf (1716), in der Blüthe ſeiner Jahre ſtarb. Die Arbeit kam, nachdem Dom Mopinot andere Aufträge erhalten hatte, an Dom Jean Baptiſte Malinghen; aber auch dieſer ſtarb, nachdem er ſich kaum über ſeine Aufgabe orientirt hatte. Nun unterzog ſich Dom Edmond Jean Baptiſte Duret, Profeſſor der Theologie zu St. Denys und St. Germain dem mühevollen Geſchäfte; nachdem er einige Jahre zum Behufe der neuen Ausgabe Handſchriften verglichen hatte, wurde er als Appellant von Paris verwieſen und ſah es nie mehr; ſeine Collationen blieben daher unvollendet. Endlich entſchloß ſich Dom Pierre Henri, der Fortſetzer der Gallia Christiana, die bisher geſammelten Materialien zu ordnen, und das Werk zu vollenden. Aber auch dieſer gab es, nachdem er viele Jahre daran gearbeitet hatte, wieder auf, weil er die Collationen der franzöſiſchen Handſchriften zur Berichtigung des Textes nicht für hinlänglich

hielt, aus andern Ländern aber keine Handschriften erhalten konnte.

Keines andern alten Kirchenvaters Text liegt noch so sehr im Argen, als der Tertullians; um so mehr ist es zu bedauern, daß über dem Beginnen der Mauriner, eine neue Ausgabe dieses Kirchenvaters zu veranstalten, ein so unseliges Geschick waltete, da die gelehrten Väter gerade durch die Berichtigung des Textes ein so hohes Verdienst erworben haben.

Noch verdienen, als in die Patristik einschlagend, eine Erwähnung Montfaucon's Collectio nova Patrum, le Nourri's Apparatus und Coustant's Epistolae Pontificum.

Dom Montfaucon fand unter den Handschriften, die er untersuchte und für seine größern Arbeiten verglich, von Zeit zu Zeit Schriften von Kirchenschriftstellern, die bisher ganz unbekannt oder doch ungedruckt waren, widmete ihnen seinen Fleiß und machte sie in einer eigenen Sammlung, welcher er den oben genannten Titel gab *), durch den Druck bekannt. Sie enthält drei Stücke von Wichtigkeit, nämlich die Commentare des Eusebius von Cäsarea über die Psalmen und den Propheten Jesaia, mehrere kleinere Abhandlungen von Athanasius, die Montfaucon entdeckt hat, nachdem seine Ausgabe dieses Kirchenvaters bereits gedruckt war; endlich Cosmae

*) Collectio nova Patrum et Scriptorum Graecorum Eusebii Caesariensis, Athanasii et Cosmae Aegyptii. Haec nunc primum ex MSS. codd. Graecis, Italicis, Gallicanisque eruit, latine vertit, notis et praefationibus illustravit D. B. de Montfaucon. Parisiis, sumptibus Claudii Rigaud, 1706. Fol. (2 Bde.).

Indicopleustae Christianorum opinio de mundo, sive Topographia Christiana. Jedem dieſer Werke hat der Herausgeber eine Vorrede und Einleitung, die gelehrteſte und gründlichſte den Commentaren des Euſebius, wie ſie es auch verdienten, vorausgeſchickt, und dem Texte, wo er eine Erklärung zu fordern ſchien, Anmerkungen beigegeben.

Le Nourri's Apparatus *) hatte den Zweck, das Verſtändniß der in der großen Lyoner-Sammlung enthaltenen Schriften der Kirchenväter zu erleichtern. Dieſen zu erreichen, verbreitete ſich der Verf. in umfaſſenden Diſſertationen über das Leben jedes einzelnen Schriftſtellers, ſeine literariſche Thätigkeit, den Inhalt, die Veranlaſſung und den Zweck ſeiner Schriften, die Aechtheit oder Unächtheit derſelben; über die Zeit, zu welcher die Schriftſteller lebten, ihre Richtung in dogmatiſcher und ſittlicher Beziehung, die Kämpfe mit dem Heidenthum und die Streitigkeiten mit den häretiſchen Parteien u. ſ. w. Dieſes gelehrte und nach einem ſehr verſtändigen, nur zu großen Plan angelegte Werk wurde mit ſehr großem Beifalle aufgenommen, und es wurde ſehr bedauert,

*) Apparatus ad Bibliothecam maximam veterum Patrum et antiquorum Scriptorum Lugduni editam; in quo quidquid ad eorum scripta et doctrinam, variosque scribendi et docendi modos pertinet, dissertationibus criticis examinatur et illustratur. Parisiis, 1703. 1715. Fol. Obwohl dieſes Werk auch in einer (weniger vollſtändigen) Octavausgabe 1694. 1697. erſchienen iſt, ſo gehört es doch zu den literariſchen Seltenheiten.

daß es sich nicht weiter als über die ersten vier Jahrhunderte erstreckte.

Nicht weniger zu bedauern ist, daß das dritte der oben genannten Werke, die Sammlung der päpstlichen Briefe und Decretalen *), — ohne Schuld des Herausgebers — nicht vollständig auf uns gekommen ist. Man besaß mehrere Sammlungen dieser Briefe, wie die vom Cardinal Caraffa, Anton von Aquin, sie waren aber unvollständig, enthielten ächte und unächte Briefe untereinander, und der Text von diesen war nur zu oft verdorben. Dom Coustant, welcher die große Wichtigkeit dieser Schreiben für die Kirchengeschichte und das kanonische Recht erkannte, entschloß sich deßwegen, eine von diesen Mängeln freie Sammlung zu liefern, nämlich eine solche, welche mit Ausschluß der unächten sämmtliche ächte Schreiben der römischen Bischöfe bis auf Innocenz III. aus den besten und correctesten Handschriften gezogen, enthielt. Zugleich entschloß er sich, diese Briefe in Einleitungen, Dissertationen und Anmerkungen zu erläutern. Und wozu Dom

Cou-

*) Epistolae Romanorum Pontificum, et quae ad eos scriptae sunt, a sancto Clemente I. usque ad Innocentium III. quotquot reperiri potuerunt, seu novae sive diversis in locis sparsim editae, adjunctis fragmentis, spuriis segregatis, in unum secundum ordinem temporum collectae, ad veterum codicum fidem recognitae et emendatae, praeviis admonitionibus, ubi opus fuerit, notis criticis ac Dissertationibus, quae historiam, dogmata, disciplinam explicant, illustratae. Studio et labore Domni Petri Coustant etc. Parisiis, 1721. Fol.

Couſtant ſich entſchloß, führte er, ſoviel wir aus dem gedruckten erſten Theile entnehmen können, aus, wie dieſes vom Herausgeber des Hilarius nicht anders zu erwarten war, Allgemein anerkannt iſt, daß nur Dom Couſtant's Werk die ächten Briefe und nach einer vortrefflichen Recenſion enthält; ebenſo iſt anerkannt, daß ſowohl die Diſſertationen als auch die hiſtoriſchen Einleitungen in die einzelnen Briefe von ausgezeichnetem Werthe ſind. Aber leider ſchließt das berühmte Werk mit dem Briefe Sixtus III. vom 18. December 437. Noch wurden der zweite und dritte Band vollendet, die Verleger des erſten Bandes weigerten ſich aber, dieſelben zu drucken, weil ſie beim erſten ihren Vortheil nicht gefunden hatten, und ſo blieb das Werk, nachdem auch Dom Couſtant (1721) geſtorben war, Manuſkript *).

*) Dom Couſtant nahm auch an den Streitigkeiten, die ſich wegen Mabillons Diplomatik zwiſchen den Maurinern und P. Germon erhoben hatten, lebhaften Antheil, und ſchrieb in dieſer Sache zwei Werke, die für die Diplomatik und die Geſchichte einiger Glaubensſtreitigkeiten im Mittelalter nicht unwichtig ſind, nämlich: Vindiciae manuscriptorum codicum a R. P. Bartholomaeo Germon impugnatorum, cum appendice, in quo S. Hilarii quidam loci ab anonymo obscurati et depravati illustrantur et explicantur. Parisiis, 1706, 8. — Vindiciae veterum codicum confirmatae, in quibus plures Patrum atque Conciliorum illustrantur loci; Ecclesiae de trina Deitate dicenda traditio asseritur; Ratramnus et Gotescalcus purgantur ab injectis suspicionibus; et quaedam Pyrrhonismi semina novissime sparsa reteguntur et convelluntur. Autore etc. Lutetiae Parisiorum, 1715, 8.

§. 26.

Daß die gelehrten und frommen Väter von St. Maur, welche in der Erklärung der schriftlichen Denkmäler der heidnischen sowohl als der christlichen Vorzeit so Ausgezeichnetes geleistet, und wie keine andere Corporation mit den Kirchenvätern sich beschäftigt haben, auch dem Studium der hl. Schrift, deren Lesung und Betrachtung schon Benedikt in seiner Regel eingeschärft hatte, eine vorzügliche Stelle unter ihren frommen und gelehrten Beschäftigungen werden angewiesen haben, hätte schon zum Voraus angenommen werden können, hätten auch die Schriften exegetischen Inhalts, welche die Mauriner verfaßt haben, von diesem fleißigen Studium nicht das rühmlichste Zeugniß abgelegt. Kaum zu zählen sind die Uebersetzungen einzelner biblischer Bücher in gebundener und ungebundener Rede, die Erklärungen, Betrachtungen über die Bibel u. s. w., welche diese Väter drucken ließen. Sie sind aber mehr für die Mitglieder der Congregation als für das größere Publikum berechnet, meist in kleinem Formate gedruckt, und nun größtentheils verschwunden.

Dagegen haben die Mauriner drei Werke, biblische Uebersetzungen enthaltend, hinterlassen, welche ihren größten und nützlichsten Werken an die Seite gesetzt zu werden verdienen und ihren hohen Werth behalten werden, wenn die voluminösen Commentare über die Bibel, welche in Spanien und Frankreich erschienen, längst vergessen seyn werden. Diese Werke sind Montfaucons Hexaplen, Martianay's Bibliotheca

---

(Gegen P. Germon's Buch de veteribus Haereticis ecclesiasticorum codicum corruptoribus.

divina Hieronymi und Sabatier's Latinae versiones antiquae.

Zum Verständniß des Inhalts des ersten mögen folgende Bemerkungen dienen: Bereits im dritten Jahrhunderte christlicher Zeitrechnung war die alte griechische Bibelübersetzung der Siebenzig durch das häufige Abschreiben so verdorben, daß kein Exemplar dem andern mehr glich, und die christlichen Lehrer wegen der bedeutenden Abweichungen vom Originale in ihrer Polemik gegen die Juden in unzählige Verlegenheiten geriethen. Dem letztern Uebelstande nun zu begegnen, d. h. den Christen zu zeigen, worin die Abweichungen der griechischen Uebersetzung vom Hebräischen bestehen, verfaßte Origenes ein großes Polyglottenwerk, enthaltend den hebräischen Text mit hebräischen Buchstaben, denselben mit griechischen; die griechischen Versionen Aquila's, Theodotions, Symmachus, und in einigen Büchern drei anonyme Uebersetzungen und die Version der Siebenzig; verbesserte letztere zunächst aus Theodotion, und wo dieser nicht zureichte, aus den übrigen. Dieses große Werk gieng zu Grunde, und es blieben nur Fragmente desselben in Handschriften der alexandrinischen Version, der biblischen Commentare und Catenen der Kirchenväter übrig. Eine bedeutende Anzahl solcher Fragmente sammelte Petrus Morinus, und machte sie in der von ihm besorgten Sixtinischen Ausgabe der alexandrinischen Version, Rom, 1587 bekannt; Johannes Drusius *) und Martia-

*) Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum etc. fragmenta collecta, versa et notis illustrata. Arnhemiae, 1622. 4.

nay *). Alle dieſe Arbeiten übertraf das große Werk, welches Dom Montfaucon unter dem Titel herausgab: Hexaplorum Origenis quae supersunt multis partibus auctiora, quam a Flaminio Nobilio (dieſem ſchrieb man damals die in der Sixtiniſchen Bibel enthaltene Sammlung zu) et Johanne Drusio edita fuerint: ex Manuscriptis et ex libris editis eruit et notis illustravit D. Bernardus de Montfaucon etc. Accedunt opuscula quaedam Origenis anecdota, et ad calcem Lexicon hebraicum ex veterum interpretationibus concinnatum, itemque Lexicon graecum et alia, quae praemissus laterculus indicabit. Parisiis, apud Ludovicum Guerin, Viduam Joannis Boudot et Carolum Robustel, 1713, Fol. (2 Bde.).

Drei und zwanzig Jahre lang ſammelte Dom Montfaucon aus einer großen Menge von Handſchriften der alexandriniſchen Ueberſetzung und aus den Werken der Kirchenväter die Fragmente der verſchiedenen Ueberſetzungen, welche den Inhalt der Hexaplen des Origenes ausmachten, und von den Kirchenvätern angeführt werden, oder ſich am Rande der ſo eben genannten Handſchriften befinden, ordnete ſie in der Art, wie Origenes nach den Angaben alter Schriftſteller ſein Werk geordnet hatte, überſetzte ſie in das Lateiniſche und fügte zwei Wörterbücher bei, ein hebräiſches und ein griechiſches. Den Eingang bildet außer der Dedication und der Vorrede eine hiſtoriſche Einleitung von beträchtlichem Umfange, die ſo gründlich und vortrefflich gearbeitet iſt, daß ſie bis auf den heutigen Tag als das Hauptwerk über die Hexaplen anerkannt wird.

*) Im zweiten Bande der Werke des Hieronymus.

Sie verbreitet ſich in eilf Kapiteln über Namen und äußere Beſchaffenheit, Veranlaſſung, Zeit der Entſtehung der Tetraplen und Hexaplen; über die innere und äußere Beſchaffenheit des von Origenes aufgenommenen hebräiſchen und alexandriniſchen Textes; die Geſchichte der ſiebenzig Dolmetſcher, über Aquila, Theodotion, Symmachus und ihre Verſionen.

Oben iſt bemerkt worden, daß die Ausgabe der Werke des Hieronymus von Dom Martianay manches zu wünſchen übrig laſſe, daß ſie aber durch die koſtbare Bibliotheca divina einen Werth erhalten habe, wie deſſelben ſich keine andere Ausgabe rühmen könne.

Bekanntlich überſetzte Hieronymus während ſeines Aufenthaltes in Bethlehem, nachdem er die alte lateiniſche Kirchenverſion der hl. Schrift revidirt hatte, das ganze alte Teſtament, einige Bücher deuterokanoniſchen Ranges ausgenommen, aus den Grundſprachen. So ſehr aber auch dieſe Verſion die alte übertraf, ſo wurde ſie doch anfänglich gar nicht, ſpäter nur ſehr langſam und neben der alten aufgenommen. Dieſe Zögerung wurde dem Texte der hieronymianiſchen Verſion verderblich, indem die Abſchreiber altes und neues untereinander miſchten, das neue aus dem alten und umgekehrt ergänzten und verbeſſerten. Alcuin unternahm es zwar, den hieronymianiſchen Text wieder herzuſtellen, aber ſeine Recenſion drang nicht über die Gränzen des Reiches der Franken, und die Barbarey der Zeiten veranlaßte wohl wieder unzählige Fehler in den Abſchriften, ſo daß man endlich nicht mehr wußte, was hieronymianiſch und vorhieronymianiſch war. Ein höchſt zeitgemäßer und verdienſtlicher Entſchluß war es

daher, den Dom Martianay faßte, dieſer Ungewißheit ein Ende zu machen, und das ſchönſte Denkmal des gelehrten Fleißes des hl. Hieronymus ſo viel als möglich in ſeiner urſprünglichen Reinheit wieder herzuſtellen. Mit großer Einſicht führte Dom Martianay ſeinen Entſchluß aus. Er verglich ſechs Handſchriften, darunter einen Codex purpureus, von ſo hohem Alter, daß der Text, den ſie enthielten, nur wenige Aenderungen durch Abſchreiber konnte erlitten haben, und bearbeitete mit Dom Pouget auf den Grund dieſer koſtbaren Denkmäler den Text der lateiniſchen Ueberſetzung des Hieronymus *).

Eine gründlich geſchriebene Einleitung zu dieſem Werke enthält die Geſchichte dieſer Ueberſetzung, ſowie der Reviſion der alten lateiniſchen Ueberſetzung.

Eben ſo verdienſtlich als die beiden genannten Werke iſt Sabathier's Werk. Seit dem zweiten Jahrhunderte gab es eine bedeutende Anzahl lateiniſcher Ueberſetzungen aus dem Griechiſchen, welchen die ſachverſtändigen Kirchenväter des vierten Jahrhunderts wenig Werth beilegten und nur eine ein-

*) Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri divina Bibliotheca antehac inedita, complectens translationes latinas veteris ac novi Testamenti, cum ex Hebraeis, tum e Graecis fontibus derivatas; innumerata quoque scholia marginalia antiquissimi Hebraei cujusdam scriptoris Anonymi, Hebraeas voces exprimentis. Prodit e vetustissimis manuscriptis codicibus Gallicanis, Vaticanis etc. Studio et labore D. Johannis Martianay etc. Parisiis, apud Joannem Anisson, 1693. (Erſter Band der Werke des hl. Hieronymus.

zige, die Itala, wegen ihrer Deutlichkeit empfahlen. Nachdem seit dem sechsten Jahrhundert die Version des Hieronymus allmählig eingeführt worden war, wurden die Exemplare der Bibel in der vorhieronymianischen Uebersetzung immer seltener, bis sie endlich bis auf die Fragmente in den Kirchenbüchern, in welchen die alte Version stets beibehalten wurde, fast ganz verschwanden.

Sind nun auch diese alten lateinischen Versionen in exegetischer Beziehung von geringem Werthe, so sind sie als kritische Hülfsmittel von desto größerm. Da in ihnen der Text der Siebenzig sklavisch übersetzt ist, so gelten sie als Handschriften des vororigenianischen Textes oder der *κοινη εκδοσις*, die um viele Jahrhunderte älter sind als die ältesten auf uns gekommenen Manuskripte der alexandrinischen Version. Von diesem Gesichtspuncte giengen auch die Gelehrten aus, welche vor Sabatier einzelne Theile der Bibel nach der vorhieronymianischen lateinischen Uebersetzung bekannt machten, wie Flaminius Nobilius, Faber Stapulensis, Bianchini, Tomasi u. a. Und von eben diesem gieng auch Dom Pierre Sabatier (geb. 1682, gest. 1742.) aus, als er es unternahm, die ganze heilige Schrift nach den alten lateinischen Versionen herauszugeben. Zwanzig Jahre lang sammelte er aus den ältesten Handschriften, den Kirchenvätern der vier ersten Jahrhunderte, aus alten liturgischen Büchern, Missalen, Ritualen, Antiphonarien u. s. w. die zerstreuten Fragmente dieser Versionen, und hatte die Freude, die ganze heil. Schrift in die Hände des Gelehrten geben zu können, nur erlebte er den Druck des dritten Bandes nicht mehr, welcher von seinen Ordensbrüdern Dom Charles François

Baillard d'Inville und Dom Vincent de la Rue besorgt wurde. Die gelehrte Einleitung hat Dom Charles Clemencet zum Verfasser. Die zwei ersten Bände enthalten das alte, der dritte das neue Testament. Jedes Blatt ist in zwei Columnen abgetheilt, welche von der vorhieronymianischen Uebersetzung und dem Texte der heutigen Vulgata eingenommen werden; am untern Rande sind die Quellen verzeichnet, aus welchen Sabatier die Fragmente genommen hat. Das treffliche Werk führt den Titel: Bibliorum sacrorum latinae Versiones antiquae seu vetus Italica, et caeterae quaecumque in codicibus Mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt: quae cum vulgata latina, et cum graeco textu comparantur. Accedunt praefationes, observationes ac notae, indexque novus ad Vulgatam e regione editam, idemque locupletissimus. Opera et studio D. Petri Sabatier, O. S. B., e Congregatione sancti Mauri. Remis, apud Reginaldum Florentain, 1743—49. Fol. (3 Bde.) *).

Einen dankenswerthen Beitrag zur Geschichte der ältesten lateinischen Bibelübersetzungen hat auch Martianay in seinem Werke gegeben: Vulgata antiqua Latina et Itala versio Evangelii secundum Matthaeum, e vetustissimis eruta monumentis, illustrata Prolegomenis ac notis, nunque

*) Von diesem Werke wird gewöhnlich (s. de Wette Einleit. ins A. T. §. 48. c.) eine zweite verbesserte Ausgabe 1749—51. angeführt, aber dieses ist keine zweite, sondern die Ausgabe von 1743, der man ein neues Titelblatt (Paris, b. Didot 1751) gegeben hat.

primum edita studio et labore D. J. Martianay etc. Parisiis, 1695. 12. *). Die Prolegomenen, deren der Titel gedenkt, enthalten lehrreiche und gründliche Untersuchungen über die Namen, die Verfasser, die Abschriften und den Nutzen der alten vorhieronymianischen Uebersetzungen **).

---

*) Dazu gehört: Remarques sur la version italique de l'Evangile de saint Matthieu, qu'on a decouvert dans de fort anciens manuscrits. Par D. Jean Martianay et. Paris, 1695, 12.

**) Von Schriften, welche in die biblische Literatur einschlagen, verdienen noch erwähnt zu werden: Dom Martin's Explications de plusieurs textes de l'Ecriture qui jusqu'a present n'ont été ni bien entendus, ni bien expliqués par les Commentataires, avec des regles certaines pour l'intelligence du sens litteral de l'ancien et du nouveau Testament. A Paris, 1730, 4. (2 Bde.). Es enthält den Versuch, die hl. Schrift aus den griechischen und römischen Dichtern zu erläutern, dieser war aber so kühn, daß das Buch den Maurinern sehr mißfiel und endlich vom Gouvernement verboten wurde. — Dom Maurice Poncet's Dissertation über den Ursprung des samaritanischen Pentateuchs (Nouveaux eclaircissements sur l'origine et le Pentateuque des Samaritains. Par un Religieux Benedictin de la Congregation de Saint Maur. A Paris, 1760, 8.). — Dom Montfaucon's Geschichte der Judith (La verité de l'Histoire de Judith. A Paris, chez Simon Langronne, 1690, 12. ed. 2. 1692.). — Dom Martianay's kleinere Schriften: Traités de la connoissance et de la verité de l'Ecriture sainte. A Paris, 1694, 12. (4 Bde.). Suite des Entretiens ou Traité sur la verité et

Ein anderes großes Werk, welches die unermüdeten Väter von St. Maur unternahmen, und womit sie ihren in die biblische Literatur einschlagenden Werken die Krone aufgesetzt haben würden, kam wegen des frühzeitigen Todes eines Mitarbeiters nicht zu Stande. Sie hatten nämlich den Entschluß gefaßt, mit Hülfe ihres unvergleichlichen Handschriften-Schatzes eine kritische Ausgabe der alexandrinischen Uebersetzung zu veranstalten, mit dieser den ebenfalls nach den ältesten Handschriften berichtigten hebräischen Text abdrucken zu lassen, mit Angabe der Abweichungen der ersten vom letzten, und des Grundes derselben. Aber der Tod des gelehrten Dom Guarin, der die kritische Bearbeitung des hebräischen Textes hätte besorgen sollen, unterbrach die Arbeit, die dann nie mehr aufgenommen wurde.

---

la connoissance de la Sainte Ecriture: second Traité du Canon des livres de la Sainte Ecriture depuis leur premiere publication jusqu'au concile de Trente. A Paris, 1703, 12. 2. ed. 1719. — Harmonie analytique de plusieurs sens cachés, et rapports inconnus de l'ancien et du nouveau Testament, avec une explication litterale de quelques Psaumes et le Plan d'une nouvelle edition de la Bible latine. Par., 1708, 8. — Essais de traduction ou Remarques sur les traductions françoises du nouveau Testament, pour les rendre plus parfaites et plus conformes ou genie des livres sacrés. Par., 1709. 12. — Le nouveau Testament de Notre Seigneur Jesus-Christ traduit en françois sur la Vulgate, avec des explications litterales, tirées uniquement des purs sources de l'Ecriture sainte. A Paris, 1712, 12. (3 Bde.).

Anhang.

§. 27.

Nachdem wir uns mit den Werken der Mauriner bekannt gemacht haben, die einen fortdauernden, klassischen Werth behalten, und wodurch die Wissenschaft wahrhaft gefördert worden ist, bleiben uns ihre minder wichtigen literarischen Leistungen in andern Fächern des menschlichen Wissens zu betrachten übrig, damit wir ein vollständiges Bild dieser bewunderungswürdigen Gelehrten-Gesellschaft erhalten. Diese Leistungen sollen jedoch nur in einem allgemeinen Umriß aufgeführt werden; denn auch nur die gedruckten Schriften nennen zu wollen, würde die Gränzen, die dieser Zeitschrift gesteckt sind, weit überschreiten.

Daß die klassischen Sprachen ein Hauptgegenstand des gelehrten Unterrichts der jungen Mauriner war, ist schon oben angeführt worden; und wie sie sich in dieselben eingearbeitet haben, bezeugen am unzweideutigsten die bisher genannten, namentlich die patristischen Arbeiten. Wie sehr sie der lateinischen Sprache kundig waren, beweisen die Vorreden und besonders die Dedicationen ihrer Werke, welche selbst von den eifersüchtigen Journalisten zu Trevoux, den competentesten Richtern in dieser Sache, als ächte Muster des klassischen Stiles der Römer anerkannt worden sind; und daß das gelehrte und urtheilsfähige Publicum Frankreichs nicht ungünstiger von den Maurinern urtheilte, geht daraus hervor, daß die höchsten Geschlechter gern die Epitaphien auf die Grab-

denkmäler ihrer Mitglieder von dieſen Mönchen abfaſſen ließen *).

Daß ſie die klaſſiſchen Schriften der Griechen und Römer nie außer Augen ließen, beweiſen auch die von Zeit zu Zeit erſchienenen Ueberſetzungen des einen und des andern Schriftſtellers. Was Dom Lobineau geleiſtet hat, iſt oben erwähnt worden. Hier verdient noch die einſt mit großem Beifalle aufgenommene franzöſiſche Ueberſetzung Polybs von Dom Vincent Thuillier eine Erwähnung. Sie iſt ſchön und genau und nicht nur von den berühmten Commentaren Follard's, ſondern auch von den trefflichſten Anmerkungen des Ueberſetzers, kritiſchen und hiſtoriſchen Inhalts begleitet **).

---

*) Als Muſter herrlicher Epitaphien werden z. B. die Grabſchriften Dom François Delfau's auf den König von Polen, Johann Kaſimir, und Dom Guillaume Rouſſel's auf Dom Mabillon gehalten.

**) Histoire de Polybe traduite du grec en françois, par Dom Vincent Thuillier Religieux Benedictin de la Congregation de St. Maur, avec un commentaire, ou un corps de science militaire par M. Follard, Mestre de camp d'Infanterie etc, A Paris, 1727, 4. (6 Bände m. KK.) Nachdr. Amſt. 1729, 4. 6 Bde. 1753 und 1774, 4. 7 Bde. „Dieſes ſchätzbare Werk war auf 8 Bände angelegt, da aber Folard's militär. Freimüthigkeit von der Regierung übel aufgenommen und ihm nach Erſcheinung des 5ten Bandes die Fortſetzung nur unter ſehr beſchränkenden Bedingungen erlaubt wurde, ſo ſchloß er das Werk mit dem 6ten Bande, welchem er keine Commentare beifügte". Ebert im bibliogr. Lexikon.

Auf den Befehl des Generals Dom Tarisse wurden auch die orientalischen Sprachen mit in den Unterricht aufgenommen, und einzelnen Ordensmitgliedern der Auftrag ertheilt, zum Zwecke des Unterrichts die nöthigen Lehrbücher auszuarbeiten. Die sich in diesem Fache ausgezeichnet haben, sind Dom Louis Thomas du Four (geb. zu Fecam in der Normandie 1613., gest. zu Jumiege 1647.) Verfasser einer einst geschätzten und mehrmals aufgelegten hebräischen Sprachlehre *); Dom René Ambroise Janvier, dem wir eine lateinische Uebersetzung des berühmten Commentars R. David's Kimchi verdanken; endlich Dom Pierre Guarin (geb. zu Trouquet bei Rouen 1678, gest. zu St. Germain 1729.), dem die Freunde der hebräischen Literatur zwei wichtige Werke zu verdanken hatten, eine hebräische Grammatik und ein hebräisches Wörterbuch **). Es ist diesen bei-

*) Linquae hebraicae opus grammaticum, cum Hortulo sacrarum Radicum. Accedit exercitatio Rabbinica ad lectionem sine punctis, cum opusculo de arcanis, Ziphrisque mysticis Hebraeorum. Parisiis, 1642, 8.

**) Grammatica hebraica et chaldaica ex optimis, quae hactenus prodierunt, nova facilique methodo concinnata. Ad Syntaxin, in qua peculiares omnes Scripturae loquutiones, quas vocant Idiotismos, fuse et accurate explicantur: accedunt varia Litteraturam hebraicam spectantia, et multiplicis generis indices locupletissimi. Auctore Domno Petro Guarin, Presbytero etc. Lutetiae Parisiorum, typis Jacobi Colombat, 1724, 4. (2 Bde.). — Lexicon hebraicum et Chaldaeo-Biblicum, in quo non solum voces primigeniae seu radicales, verum etiam derivatae, cum omnibus earum

den Werken ein großes Unrecht geschehen, daß sie in Schriften, welche die Geschichte der hebräischen Sprache und Literatur zum Gegenstande haben, ganz übergangen worden sind; denn sie reihen sich den besten Werken an, welche im 18ten Jahrhunderte über denselben Gegenstand geschrieben worden sind. Die Grammatik zeichnet sich durch ihre Methode und ihre Vollständigkeit aus, und ist sie auch in Beziehung auf die erstere von neueren Werken übertroffen, so behauptet sie in letzterer Beziehung vor den besten ihren Rang. Hat Dom Guarin es auch verschmäht, die Eigenthümlichkeiten der hebräischen Sprache philosophisch entwickeln zu wollen, so hat er die grammatischen Thatsachen mit bewunderungswürdiger Vollständigkeit und in der lichtvollsten Ordnung aufgeführt. Auch die Anhänge zu diesem Werke, Gegenstände aus der Archäologie der Hebräer enthaltend, sind sehr schätzbar, und beurkunden die tiefe und wohlgeordnete Gelehrsamkeit ihres Verfassers.

Eigenthümlich ist die Einrichtung des Lexikons, aber eben dadurch ist dieses für den Gebrauch noch heut zu Tage sehr schätzbar. Nach dem hebräischen Worte folgt nämlich die Bedeutung, in der es von den Alexandrinern, von Theodotion, Aquila, Symmachus, der Vulgata, dem Syrer und Chaldäer genommen wird, worauf dann das Urtheil des Verfas-

---

accidentibus, ordine alphabetico disponuntur; et latinis earum interpretationibus, quas exhibent optima, quae hactenus prodierunt, Vocabularia hebraica et chaldaica etc. Auctore Domno Petro Guarin. Lutetiae Parisiorum, typis Jacobi Collumbat, 1746, 4. (2 Bde.).

ſers folgt. Dabei zeichnet es ſich wieder durch ſeine Vollſtändigkeit aus. Die Nennwörter werden in allen den verſchiedenen Bedeutungen, die in der heiligen Schrift vorkommen, und in ihren Zuſammenſetzungen mit Präpoſitionen und Suffixen mit den entſprechenden Stellen der Bibel aufgeführt. Ebenſo werden die verſchiedenen Bedeutungen der Zeitwörter, ihre Formen und Biegungen mit einer Vollſtändigkeit aufgezählt und erläutert, wie es in keinem andern Wörterbuche geſchieht. Die Quellen, aus welchen Dom Guarin ſchöpfte, und die Hülfsmittel, die er bei ſeiner Arbeit gebrauchte, ſind nach dem Verzeichniße, welches dem Buche beigefügt iſt, die beſten und zuverläßigſten, die nur immer einem Gelehrten zugänglich waren. Welche treffliche Zöglinge Dom Guarin gebildet hat, beweist der Umſtand, daß der zweite Theil des Wörterbuches, vom Buchſtaben M an, den Dom Guarin, vom Tode ereilt, nicht mehr ausarbeiten konnte, von zweien derſelben, nämlich Dom Nicolas le Tournois und Dom Philibert Girardet in eben dem Geiſte, der Vollſtändigkeit und Gelehrſamkeit, wie die erſte Abtheilung, fortgeſetzt und vollendet worden iſt.

Daß die ſchönen Wiſſenſchaften und Künſte in den Klöſtern der Mauriner ihre Freunde und Pfleger fanden, beweiſen die vielen Lehrbücher der Rhetorik und Poeſie, die für die jungen Mönche von ihren Lehrern verfaßt und gedruckt wurden; ebenſo die Prunkreden, welche dieſe Mönche bei freudigen und traurigen Anläſſen vor dem gebildetſten Publikum zu halten hatten, und die, ſollten ſie mit Beifall aufgenommen werden, ganz nach den damals ausgebildeten Grundſätzen der höhern Redekunſt verfaßt ſeyn mußten.

Als Dichter, deren Werke von ihren Zeitgenoſſen geſchätzt wurden, machten ſich bekannt Dom Louis Gabriel Bugnot († 1673) *), Dom Hugues Vaillant († 1678), Dom Louis Gabriel Broſſe († 1686) **), und Dom Julian Gatian de Morillon († 1694) ***). — Dom Pierre Benoit de Jumilhac († 1682) verfaßte ein groſſes und gelehrtes Werk über den Choralgeſang †), und Dom Fran-

*) Dom Bugnot iſt Herausgeber des zweiten und dritten Theils des berühmten allegoriſch-ethiſchen Romans Argenis von Barclay. Seine eigenen Dichtungen beziehen ſich auf Gegenſtände ſeines Ordens: Vita et regula S. Benedicti carminibus expressae. Parisiis, 1662, 12. — Sacra Elogia Sanctorum ordinis sancti Benedicti versibus reddita. Par., 1663, 12. Opp. omnia, Par. 1665. 1669,

**) Von den Poeſien de Broſſe's waren die Tombeaux et Mausolées des Rois inhumés dans l'Eglise de S. Denys, depuis le Roi Dagobert jusqu'a Louis XII. etc. Paris, 1656, 8. und le Triomphe de la Grace sur la nature dans la vie admirable de l'illustre Vierge sainte Euphrosine, Paris, 1672, 4. die geſchätzteſten.

***) Dieſer Mann wird von den franzöſiſchen Kunſtrichtern zu den beſten Dichtern des 17ten Jahrhunderts gezählt. Sein beſtes, oft aufgelegtes Werk iſt ſein Joseph ou l'Esclave fidele.

†) La science et la pratique du Plain-Chant, où tout ce qui appartient à la pratique est etabli par les principes de la science, et confirmé par le temoignage des anciens Philosophes, des Peres de l'Eglise et des plus illustres

François Pernetti ein Lexikon der schönen Künste, welches solchen Beifall erhielt, daß es ins Deutsche übersetzt wurde *).

§. 28.

So fleißig und gründlich auch die Naturwissenschaften in den Mauriner-Schulen gelehrt und gelernt wurden, so wurden doch nur wenige Schriften naturwissenschaftlichen Inhalts von Maurinern verfaßt, und in dieser Beziehung stehen diese Mönche den Jesuiten nach, welche während des 17ten und 18ten Jahrhunderts eine große Menge trefflicher Werke über Mathematik und Physik verfaßt haben. Die gelehrten Männer, die hier genannt zu werden verdienen, sind folgende: Dom François Lami; er schrieb nach dem Wunsche Bossuet's, Bischofs von Meaux, eine kleine Schrift physikalischen Inhalts, um die Gemüther zu beruhigen, welche durch einige außerordentliche Naturerscheinungen in Furcht gesetzt worden waren **). Der zweite ist Dom Jacques Alexander, Verfasser einer Schrift über Ebbe und Fluth, welcher von der

---

Musiciens, entre autre de Gui Aretin, et de Jean des Mures. A Paris, 1673, 4.

*) Dictionnaire portatif de Peinture, de seulpture et gravure. A Paris, 1757, 8. — Pernetty, Handlexikon der bildenden Künste, m. K. K. Berlin b. Voß, 1764, 8.

**) Conjectures physiques de deux colonnes de nuées, qui ont paru depuis quelques années, et sur les plus extraordinaires effets du tonnere, avec une explication de ce qui s'est dit jusqu' ici des trombes de mer. A Paris, 1689, 12.

Akademie der Wissenschaften zu Bordeaux der Preis zuerkannt wurde, und einer andern über die Uhrmacherkunst *); — Dom Michel de Gamaches, ein ausgezeichneter Mathematiker und Verfasser mehrerer Denkschriften, worin er die Unmöglichkeit bewies, daß die Flüsse Oyse und Seine durch einen Kanal, der nach dem Plane der königlichen Geographen le Roy de Jumelle und Daudet durch die Ebene von St. Denys geführt werden sollte, verbunden werden könnten, und dadurch der Gegenbemühungen einer mächtigen Partei ungeachtet, bewirkte, daß das Projekt aufgegeben wurde **);

*) Traité du flux et du reflux de la mer, ou l'on explique d'une maniere nouvelle et simple la nature, les causes et les particularités de ce phenomene, et qui a remporté le prix au jugement de l'academie de Bordeaux le premier Mai 1726. A Paris, 1726, 12. — Traité general des horloges. A Paris, 1734, 8.

**) Memoire pour les Proprietaires des terres, moulins et heritages situés aux environs de la ville de S. Denys en France: contre le projet de la construction d'un canal de S. Denys a Paris. A Paris, 1733, fol. — Reflexions sur un Memoire fait pour servir de supplement à ceux qui ont été presentés au Conseil, pour la construction du canal de Conty, proposé de l'Isle-Adam à Paris. ib. — Examen du profil du canal de Bourbon projetté pour faire couler une partie des eaux de la riviere d'Oyse dans la Seine à Paris, et jugement que l'on doit en porter. ib. — Observations sur l'idée d'un canal de navigation de la riviere d'Oyse près Mery, situé à une lieue au dessus de Pontoise, jusqu' à la riviere de Seine au dessus de Saint-

Dom Jean François Bedos de Celles, wegen seiner großen mathematischen Kenntniße von der königlichen Akademie der Wissenschaften in Paris zum Correspondenten ernannt; man verdankt ihm ein großes treffliches Werk über die Kunst des Orgelbaues und eine Anleitung zur Gnomonik *). Daß die Mauriner auch mit den Leistungen des Auslandes sich bekannt machten, und dieselben zu würdigen wußten, beweist die Uebersetzung der mathematischen Werke Wolfs, welche sie veranstalteten.

Selbst die Arzneikunde blieb den fleißigen Mönchen nicht fremd und sie verfaßten einige Schriften über dieselbe. Die nützlichsten derselben waren die Arzneikunde und Chirurgie der Armen, und das Lexikon der Botanik und Pharmacie **), beide von Dom Nicolas Alexander, einem sehr

---

Denys; et d'un autre canal de la riviere de Seine au dessus de Saint-Denys, jusqu' à la Seine au dessus de la ville de Paris.

*) Le Facteur d'Orgues: par Dom François Bedos de Celles, Benedictin de la Congregation de Saint-Maur dans l'Abbaye de Saint-Denys en France, de l'Académie royale des Sciences de Bordeaux, et correspondant de celle de Paris. A Paris, 1766—1770, fol. (4 Bde.). — La Gnomonique pratique, ou l'art de tracer les codrans solaires avec la plus grande precision, par les meilleures methodes, mises à la portée de tout le monde, dediée à l'Academie royale des Sciences de Bordeaux. A Paris, 1760, 8.

**) La Medicine et la Chirurgie des pauvres, qui contiennent les meredes choisis, faciles à preparer et sans depense;

frommen Ordensmanne in der Abtei St. Denys; sie wurden lange Zeit geschätzt, und mehrere Male aufgelegt.

§. 29.

Einer Corporation, die in der Kirchen- und Profangeschichte so vieles und so ausgezeichnetes leistete, konnte die Geographie nicht unbekannt seyn; und wirklich zeigte sie durch die bekannt gemachten Schriften, daß diese schöne und nützliche Wissenschaft zu keiner Zeit in den Klöstern der Mauriner vernachläßigt wurde. Des schönen geographischen Werkes von Dom Vaissette wurde schon oben Erwähnung gethan; nebst diesem verdienen noch genannt zu werden, Dom Jean Gelé's Uebersetzung des großen geographischen Wörterbuches von Baudrand *), Dom Pernetty's Werk über die Malouinen **), und Dom Louis Philipp Lieble's gekrönte Preisschrift über die Gränzen des Reichs Karls des Großen ***).

---

pour la plupart des maladies internes et externes, qui attaquent le corps humain. A Paris, 1714, 12.

*) Dictionnaire geographique et historique contenant une description exacte de tous les Etats, Royaumes, Provinces, Villes etc. Par Michel-Antoine Baudrand, Prieur de Rouvres et du Neuf-Marché. A Paris, 1705, fol. (2 Bände). Von D. Gelé sehr vermehrt.

**) Relation de la reconnoissance des Isles Malouines, et de l'etablissement de la nouvelle Colonie françoise, qui y a été faite en 1764. A Paris 1765.

***) Dissertation sur les limites de l'Empire de Charlemagne,

Unter den kleinern hiſtoriſchen Arbeiten der Mauriner nahm die Biographie eine vorzügliche Stelle ein. Es gab faſt kein Kloſter, in welchem nicht der eine oder der andere Gelehrte biographiſche Materialien ſammelte, oder eine Biographie ausarbeitete. Die meiſten dieſer Arbeiten waren jedoch blos für die Ordensleute beſtimmt, und hatten für das größere Publikum keinen Werth, daher ſie auch jetzt nur noch dem Namen nach bekannt ſind. Als ſehr werthvolle Arbeiten müſſen indeſſen genannt werden, die Biographie der Abtiſſin von Monchi von Dom Felibien *), deſſen größere hiſtoriſche Werke bereits angezeigt worden ſind; die Biographien Caſſiodors und Gregors des Großen von Dom de Sainte-Marthe **); die Lebensbeſchreibung Mabillons von Dom Ruinart und de Vic ***); Martene's Biographie ſeines

---

qui a remporté le prix de l'Academie royale des Inscriptions et Belles Lettres. A Paris, 1764, 12.

*) La vie de Madame d'Humieres Abbesse et Reformatrice de l'Abbaye de Monchi. A Paris, 1711, 8. — Die Biographie Anſelms von Canterbury von ebendemſelben blieb ungedruckt.

**) La Vie de Cassiodore, Chancelier et premier Ministre de Theodoric le Grand et de plusieurs autres Rois d'Italie, ensuite Abbé de Viviers; avec un abregé de l'histoire des Princes, qu'il a servis, et des remarques sur ses ouvrages. A Paris, 1694, 12. — Histoire de saint Gregoire le Grand, Pape et Docteur de l'Eglise, tirée principalement de ses ouvrages. A Rouen, 1697, 4.

***) Vita Joannis Mabillonii Presbyteri et Monachi O. S. B. Congreg. S. M., a Theodorico Ruinarto ejus socio olim

Lehrers und Ordensgenossen Dom Claude Martin *); und Dom Lirons Leben Victors von Vita **).

Waren gleich den ursprünglichen Vorschriften der Obern gemäß die Studien der Mauriner zunächst und meist der Geschichte zugewendet, so fehlte es doch auch nicht an Männern unter ihnen, welche das Studium der Philosophie liebgewannen und die Erscheinungen auf dem Gebiete derselben beobachteten. Dieses beweisen, um der gewöhnlichen, jetzt ganz werthlosen Anleitungen zur Logik, Metaphysik u. s. w. nicht zu erwähnen, theils die Schriften, welche von Maurinern in der Absicht verfaßt wurden, den Grundsätzen neuer philosophischen Systeme, welche Grundwahrheiten der christlichen Religion zu bedrohen schienen, entgegenzuwirken, theils die Werke rein speculativen Inhalts. Zu den ersten gehört

---

(Paris, 1709.) gallice scripta, nunc vero ab alio ejusdem Congregationis Monacho (Dom de Vic) in latinum sermonem translata, rerumque nova accessione aucta. Patavii, 1714, 8.

*) La vie du venerable P. Dom Claude Martin, Religieux Benedictin de la Congregation de S. Maur, decédé en odeur de Saintété au Monastere de Marmoutier le 9 du mois d'Août 1696, ecrite par un de ses disciples. A Tours, 1697, 8. a Rouen, 1698. Die Bekanntmachung dieser Biographie durch die Verwandten Martin's, zog Dom Martene, welchem sie wegen der Uebertreibungen untersagt worden war, eine Verweisung nach Evron zu.

**) Dissertation sur Victor de Vite, avec une nouvelle Vie de cet Evêque. A Paris, 1708, 12.

eine Schrift Dom François Lami's gegen das Syſtem Spinoza's, inſofern deſſen pantheiſtiſche Grundſätze die Lehre von Gott untergraben *). Daß Lami nicht blos Spinoza ſtudirt hatte, beweist der Schluß ſeiner apologetiſchen Schrift, in welchem er die Grundſätze Spinoza's mit denen des Carteſius vergleicht. Zu den letztern Werken gehört eine ehemals ſehr geſchätzte Schrift Dom Edme Perreau's von der Wahrheit, die der berühmte Ellies Dupin angefangen, jener aber fortgeſetzt und vollendet hatte **).

§. 30.

Es würde die Gränzen dieſer Abhandlung weit überſchreiten, wollte ich alle Schriften theologiſchen und ascetiſchen Inhaltes aufzählen, welche von den gelehrten Mönchen von St. Maur bekannt gemacht worden ſind. Nur jene will ich erwähnen, welche einem größern Publikum beſtimmt waren, und bei dieſem Anerkennung fanden. Es ſind: 1) Dom Antoine Michel Fouqueré's Unterſuchungen über die Lehre der Monotheleten, die unter dem erborgten Namen Jean Baptiſte Tagmanini (Tamagnini) ge-

*) Le nouvel Atheisme renversé, ou refutation du systeme de Spinosa, tirée pour la plûpart de la connoissance de la nature de l'homme. A Paris, 1696. — Allgemeinern Inhalts iſt Lami's Schrift: Les premiers elements des sciences, ou Entrée aux connoissances solides en divers entretiens proportionnés à la portée des commençans, et suivis d'un Essai de Logique. A Paris, 1706, 12.

**) Traité philosophique et theologique de la verité. A Ut-

druckt worden ſind *): 2) Dom Lamis Apologetik der chriſtlichen Religion, ein Buch, worin die Hauptbeweiſe für die Wahrheit der chriſtlichen Religion auf eine klare, die Faſſungskraft auch der Ungelehrten angemeſſene Weiſe vorgetragen werden **): 3) Dom St. Marthe's Werk über die

recht chez Corneille Guillaume le Fevre, 1731. (A Paris, chez Vincent, 1718.), 12.

*) Celebris historia Monothelitarum, atque Honorii Controversia scrutiniis octo comprehensa. Parisiis, 1678, 8. — Dom Fouqueré iſt auch der Ueberſetzer der Geſchichte der unter dem griechiſchen Patriarchen Doſitheus, 1672. zu Jeruſalem abgehaltenen Kirchenverſammlung, die Gegenwart Chriſti im hl. Abendmale betreffend. (Synodus Jerosolymitana adversus Calvinistas haereticos, Orientalem Ecclesiam de Deo rebusque divinis haeretice, ut sentiunt ipsi, sentire mentientes, pro reali potissimum praesentia, anno 1672 sub patriarcha Jerosolymorum Dositheo celebrata, gr. et lat. Interprete Domno M. F. Editio secunda ab Interprete emendata. Parisiis, 1678, 8.

**) Verité evidente de la Religion chretienne, ou Elite de ses preuves et de celles de sa liaison avec la divinité de Jesus Christ. A Paris, 1694, 12. Veranlaſſung zu dieſer Schrift gab der Streitſatz eines Jeſuiten in Caen, daß die Wahrheit der chriſtlichen Religion nicht mathematiſch ſtreng bewieſen werden könne, den der fromme Lami für verfänglicher hielt, als er iſt. — Mehr aus der Philoſophie ſind die Beweiſe in einer andern Schrift deſſelben Inhalts genommen, die den Titel führt: L'Incredule amené à la Religion par la raison, en quelques entretiens, ou l'on traite de l'alliance de la raison avec la Foi. A Paris, 1710, 12.

Nothwendigkeit der Ohrenbeichte *); es ist zunächst gegen Dalläus gerichtet, dessen Angriffe der gelehrte Verfasser aus der Tradition der katholischen Kirche zu widerlegen sucht. Es ist ein sehr gelehrtes Werk, nur vermißt man zu oft die bei Anführung der alten Schriftsteller erforderliche Kritik und Unbefangenheit. 4) Dom Maran's Schrift von der Gottheit Christi **); sie ist des Herausgebers Justins würdig, nur folgt man Maran lieber, wenn er die Lehre der Kirche vorträgt, die er vortrefflich entwickelt, als wenn er die Bibel auslegt. Dom Jean Deforis Apologie der christlichen Religion wider Jean Jacques Rousseau ***).

---

*) Traité de la Confession auriculaire contre les erreurs des Calvinistes, ou la doctrine de l'Eglise sur ce point est expliquée par l'Ecriture Sainte, par la Tradition et par plusieurs faits tres-remarquables etc. A Paris, 1685, 8.

**) Divinitas Domini nostri Jesu Christi manifesta in Scripturis et Traditione. Opera et studio unius ex Monachis Congregationis S. Mauri. Parisiis, 1746, fol. Dieses ist die Grundlage der ersten zwei Bände des für ein größeres Publikum berechneten Werkes La divinité de notre Seigneur Jesus-Christ prouvée contre les Heretiques et les Deistes etc. 1751, 12. (3 Bde.) von demselben Verfasser. Mit großem Beifalle besonders in Rom wurde auch Marans Buch von der Hoheit Jesu Christi aufgenommen (Les Grandeurs de Jesus Christ et la defense de sa divinité contre les PP. Hardouin et Berryer Jesuites. En France (A Paris,) 1756, 12. Italiänisch Rom, 1757.

***) Refutation d'un nouvel ouvrage de Jean Jaques Rousseau, intitulé: Emile ou de l'education. A Paris, 1762,

Leicht möchte man vermuthen, daß die Mauriner, welche in so kurzer Zeit eine solche Menge der gelehrtesten und gediegensten Werke zu Tage förderten, die Abfassung ascetischer Schriften jenen monastischen Gesellschaften werden überlassen haben, deren Hauptbeschäftigung die Meditation war. Dem ist aber nicht so. Auch die ascetische Literatur bereicherten sie so sehr, daß die Anzahl ihrer ascetischen Schriften eben so groß ist, als jene der übrigen gelehrten Ausarbeitungen zusammengenommen. Und dieser Reichthum ist nicht, wie man wieder vermuthen möchte, daher entstanden, daß viele Ordensbrüder, deren Talente und Kenntniße nicht von der Art waren, daß sie sich den Herausgebern der Werke der Kirchenväter gleich stellen konnten, doch dadurch zum gelehrten Ruhme der Gesellschaft beitragen wollten, daß sie ihre frommen Be-

---

8. — Preservatif pour les Fideles contre les sophismes et les impietés des incredules, ou l'on developpe les principales preuves de la religion chretienne, et l'on detruit les objections formées contre elle. Avec une reponse à la lettre de Jean Jaques Rousseau à M. de Beaumont Archeveque de Paris. A Paris, 1764, 12. — Ein schönes und dankenswerthes Unternehmen Dom Deforis, die Ausgabe der sämmtlichen Schriften Bossuets wurde durch die Revolution unterbrochen. Der fleißige Mann brachte viele Jahre mit Sammlung der sehr zerstreuten Schriften und Briefe des berühmten Bischofs zu, und hatte noch die Freude, den Druck im J. 1777 beginnen lassen zu können; aber mit dem 19ten Bande hörte der Druck des auf 36 Bde. berechneten Werkes auf. (Auch die frühere Quartausgabe in 20 Bden, von Perau und le Roy besorgt, Par., 1743—57 ist nicht vollständig.

trachtungen bekannt machten. Die meisten und bändereichsten ascetischen Bücher haben Männer zu Verfassern, welche ihre Lebenszeit ernsten Studien gewidmet, und sich um ihr Vaterland durch Abfassung gründlicher wissenschaftlicher Werke verdient gemacht haben. Diesem Umstande ist es auch zuzuschreiben, daß die meisten ascetischen Schriften der Mauriner von leeren Tändeleien und den Ausgeburten einer ungezügelten Phantasie frei blieben, und eine wahrhaft erquickende und gesunde Geistesnahrung darboten. Welch ein ascetischer Geist überhaupt die ehrwürdige Congregation belebte, ersehen wir am unzweideutigsten aus den Anordnungen der beiden Generalkapitel von 1657 und 1660, daß als ascetisches Handbuch eine Sammlung der lehrreichsten Aufsätze der Kirchenväter veranstaltet und gedruckt werden sollte, welche die Empfehlung des klösterlichen Lebens und die Anleitung dazu zum Inhalt haben. Den Vollzug dieser Anordnungen übertrugen die Obern Dom Claude Chantelou, einem eben so frommen als gelehrten Manne, den wir bereits als Mitarbeiter an d'Achery's Spicilegium und als den Verfasser der Geschichte mehrerer Abteien kennen gelernt haben. Mit großer Einsicht führte er in kurzer Zeit den Auftrag aus. Er wählte einen Brief Justin's des Martyrers, einige Abhandlungen Tertullians, Briefe und Aufsätze Cyprians, die Regel des Pachomius, Reden und Abhandlungen Ephräms, Ermahnungen alter Eremiten, einige Schriften des Ambrosius, Hieronymus und Augustinus; und damit es dem betrachtenden Gemüthe an der gedeihlichsten und erquickendsten Geistesnahrung, dem Worte Gottes, nicht gebreche, begleitete er die

Aussprüche der Väter mit Stellen der heiligen Schrift. Damit die Briefe der Väter, die er ausgewählt hatte, von seinen Ordensgenossen richtig verstanden würden, erläuterte er sie in gelehrten Anmerkungen. Kein anderes Werk war für den Zweck, zu dem es verfaßt wurde, so ausgezeichnet, als diese ascetische Bibliothek der Väter, wie seine Aufschrift heißt *), und es trug nicht wenig zu den patristischen Studien bei, die so ausgezeichnete Resultate hatten.

Eines der wichtigsten ascetischen Werke ist die Schrift über die Selbstkenntniß von Dom François Lami **). Dieser Mauriner, dessen physikalische und philosophische Schriften wir genannt haben, war einer der berühmtesten und geschätztesten Männer seiner Zeit. Er stammte von einem alten freiherrlichen Geschlechte ab, und wurde geboren auf dem Schlosse Monthireau in der Provinz Perche 1636, und wurde daselbst von seiner Mutter — der Vater starb bald — auf das sorgfältigste erzogen, und von den geschicktesten Lehrern in allen den Wissenschaften und Künsten unterrichtet, die seinem

*) Bibliotheca Patrum ascetica, sive selecta veterum Patrum de christiana et religiosa perfectione opuscula. Parisiis, 1661—1664, 4. (5 Bde.) Die Schriften Augustins, welche den fünften Band einnehmen, sind aus Handschriften genommen, wodurch der Löwener Text manche Berichtigungen erhalten hat.

**) De connoissance de soi-même. A Paris, 1694—1698. Zweite Ausg. 1700, 12. (6 Bde.). Ascetischen Inhalts ist auch die Schrift: Les saints gemissements de l'ame sur son eloignement de Dieu. A Paris, 1701, 12.

Stande angemeſſen und geeignet waren, ihn für die große Welt zu befähigen. Nachdem ſeine Erziehung im väterlichen Hauſe vollendet war, betrat er die militäriſche Laufbahn, und zeichnete ſich in zwei Feldzügen, die er unter dem Herzog von Richelieu mitmachte, durch Tapferkeit ſowohl als Einſicht aus. Der glückliche und wie er meinte, wunderbare Ausgang eines Duels erſchütterte ſein Gemüth und erweckte in ihm den Entſchluß, der Welt und ihren Freuden zu entſagen. Nach Ueberwindung vieler Schwierigkeiten trat er 1658. in die Mauriner-Abtei St. Remi in Rheims und legte daſelbſt ein Jahr ſpäter im 25ſten Jahre ſeines Alters die Gelübde ab. Anfänglich gewann er die Acceſe ſo lieb, daß er die Einſiedelei zu St. Baſle bei Meaux bezog. Aus dieſer berief ihn der Prior von St. Remi, und gab ihm den Auftrag, den jungen Benediktinern die Philoſophie und Theologie vorzutragen. Die erſtere lehrte Lami auch in den Abteien Mont St. Quentin und St. Medard in Soiſſon, Theologie endlich zu St. Germain des Pres. Im Jahre 1711 ſtarb er zu St. Denys im 75ſten Jahre ſeines Alters. Dom Lami war ein ebenſo gelehrter als frommer Mann; ſein demüthiges und wohlwollendes Herz, die Feinheit ſeines Betragens und die Anmuth ſeines Charakters erwarb ihm die berühmteſten Männer ſeiner Zeit zu Freunden.

Das oben genannte Werk iſt nicht blos ascetiſchen, es iſt auch philoſophiſchen Inhalts, in welchem der Verfaſſer die Wichtigkeit und Nothwendigkeit der Selbſtkenntniß darlegt und auf die Wege hinweist, auf welchen zu ihr zu gelangen iſt.

Rein ascetiſchen Inhalts ſind die Herzensergießungen von

Dom Robert Morel *), ein Werk, welches einst wegen seines vortrefflichen Inhaltes sowohl als des schönen Styles sehr geschätzt und gesucht war, und für das beste ascetische Werk gehalten wurde. Unter den übrigen Schriften Dom Morels wurden die Betrachtungen über die Evangelien **) am meisten gelesen, doch kommen sie dem erstern Werke nicht gleich.

Nicht minder geschätzt und noch mehr verbreitet waren die Unterhaltungen mit Christus von Dom Jean Paul du Sault, Prior des Klosters Daurade in Toulouse ***). Die große Celebrität verdankte dieses Buch außer der Salbung, mit der es geschrieben ist, auch seiner polemischen Richtung; es ist nämlich der Lehre der Jesuiten entgegengesetzt, die sich denn auch alle Mühe gaben, dasselbe durch einige Bischöfe verbieten und unterdrücken zu lassen, was ein Neffe des Verfassers zu verhindern wußte. —

Eine Erwähnung verdient endlich noch das salbungsvolle, der Königin Mutter von England dedicirte Werk Mabillons vom christlichen Tode, welches Tausenden Trost und Muth

*) Effusions de coeur, ou entretiens spirituels et affectifs d'une âme avec Dieu, sur chaque verset des Psaumes et des Cantiques de l'Eglise. A Paris, 1716, 12. (4 Bde.).

**) Meditations chrétiennes sur les Evangiles de toute l'année; et pour les principales fêtes des Saints. A Paris, 12. (auch in Quart 2 Bde.).

***) Entretiens avec J. Chr. dans le très-saint Sacrement de l'Autel. A Toulouse, 1701—1703, 12. (5 Bde.). Bis 1746 wurde das Buch sechsmal aufgelegt.

in ihren Leiden und in ihrem letzten irdiſchen Kampfe gegeben hat. Es führt die Aufſchrift: La mort chretienne sur le modele de celle de Notre Seigneur J. Ch. et de plusieurs Saints et grands personnages de l'antiquité; le tout extrait des originaux. A. Paris, 1712, 12.

§. 31.

Zu einer bedeutenden Anzahl literariſcher Producte gaben die Streitigkeiten Veranlaſſung, in welche die Mauriner ungeachtet ihres friedlichen Sinnes verwickelt wurden, und die wir nicht übergehen dürfen, wollen wir die Umriſſe zu dem Bilde der Congregation von St. Maur vollenden.

Die erſte Streitigkeit, deren wir zu erwähnen haben, iſt die den Verfaſſer des Buchs von der Nachfolge Chriſti betreffende. Seit dem Anfange des ſiebenzehnten Jahrhunderts ſprach wieder eine Partei franzöſiſcher und niederländiſcher Gelehrten dem frommen Thomas a Kempis ſein herrliches Buch ab, und ſchrieben es einem Benediktiner-Abte in Vercelli Johannes Gerſen zu; man wollte nämlich die Entdeckung gemacht haben, daß der Name des Thomas, welche der Handſchrift, aus welcher alle andere Abſchriften gefloſſen waren, beigeſchrieben war, nicht den Verfaſſer, ſondern den Abſchreiber und Eigenthümer einer lange vor Thomas verfaßten Schrift bezeichne. Wie die Benediktiner den Ruhm ihres Ordens durch dieſe Entdeckung für erhöht, ſo gefährdet hielten die regulirten Chorherren, zu denen Thomas gehörte, das Anſehen ihrer Corporation, und es waren beſonders die letztern, die am hitzigſten für die Ehre ihres Ordens kämpften, und die vorgebliche Entdeckung als ein leeres Hirngeſpinſt darzu-

ſtellen ſuchten. Der erſte Mauriner, der ſich in den Streit miſchte, war der gelehrte Diplomatiker Dom Quatremaire. Er ſetzte einer mit Heftigkeit geſchriebenen Schrift des regulirten Chorherrn P. Fronteau eine andere entgegen *), in der er es ſo wahrſcheinlich zu machen wußte, daß Gerſen der Verfaſſer der Nachfolge ſey, daß er ſelbſt den Dr. Launoy und P. Sirmond gewann. Als P. Fronteau eine Widerlegung dieſer Schrift bekannt machte, ließ auch Quatremaire eine Vertheidigung der ſeinigen drucken **). Der zweite iſt Dom François Delfau. Dieſer veranſtaltete eine Ausgabe der Nachfolge Chriſti nach Handſchriften der Bibliothek von St. Germain und begleitete ſie mit einer Abhandlung, worin er das Buch dem Abt Gerſen zu vindiciren ſuchte ***). Die in dieſer Abhandlung, der beſten und gründlichſten von allen, die in dieſer Sache erſchienen, aufgeſtellten Beweisgründe für einen frühern Verfaſſer als Thomas von Kempis, ſuchte er durch das Reſultat der auf höhern Befehl veranſtalteten Unterſuchung der Handſchriften des Buchs von der Nach-

*) Joannes Gersen, Vercellensis, O. S. Benedicti Abbas, Librorum de Imitatione Christi contra Thomam a Kempis vindicatum Joannis Frontaei, Canonici regularis O. S. Augustini, auctor assertus. Parisiis, 1649, 8.

**) Joannes Gersen Abbas Vercellensis, O. S. B. Librorum de Imitatione Christi iterum assertus contra refutationem J. Fronteau, C. R. Parisiis, 1650, 8.

***) Libri de Imitatione Christi Johanni Gerseni, Abbati O. S. B. iterum asserti, maxime ex fide Mss. exemplarium. Parisiis, 1673, 1674, 8.

Nachfolge zu bestätigen. Wie gefährlich dieses Resultat für die Sache der Chorherren war, bewies die Heftigkeit der Schrift Vindiciae Kempenses, welche P. Testelette gegen Delfau herausgab. Des letztern nahm sich Dom Mabillon an, und zeigte in einer Abhandlung Animadversiones in Vindicias Kempenses die Ungerechtigkeit der Angriffe des P. Testelette gegen die Person Delfau's und gegen das Ergebniß der Untersuchung der Handschriften *).

In eine andere Streitigkeit wurde die Congregation mit

*) Die Geschichte und Literatur dieser Streitigkeit findet man im 1sten Bande der nachgelassenen Schriften Mabillons und Ruinarts; in Catal. Bunav. T. I. Vol. II. p. 1648 sq., Valière Catal. IV. p. 180. in Meusels historisch-lit.-bibliogr. Magazin, St. 1. S. 127 fg. Millin Voyage en Savoy II. 361. Barbier, diction. des anonymes et pseudonymes I. 390. III. 414. Barbier, Ant. Alex. diss. sur 60 traductions franç. de l'imitation de J. Ch. avec des considerations sur la question relative à l'auteur de l'imit. par Gence. A Paris, 1812. — Die neueste Schrift über diesen Gegenstand ist: Denkschrift über den wahren Verfasser des Buches von der Nachfolge Christi, von H. G. von Gregory. Revidiert und herausgegeben durch den H. Grafen Lanjuinais (Paris 1827). Ins Deutsche übersetzt und mit den nothwendigsten Erläuterungen und Zusätzen versehen von Joh. Bapt. Weigel. Sulzbach, 1832, 8. Sie bestätigt die Ansicht der Benediktiner, daß Thomas van Kempen der Verfasser der Nachfolge nicht sey, wie denn auch die 1473 zu Utrecht erschienene Gesammtausgabe seiner Werke dieselbe nicht enthält, sondern Joh. Gersen, Abt zu St. Stephan der Citadelle von Vercelli, der in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts gelebt hat.

den Trappiſten verwickelt. Der Urheber dieſer Mönchsgeſellſchaft, Hermann Johann Bouthillier de Rance, welcher den Geiſt und Zweck des alten Mönchthums dadurch zu erreichen glaubte, daß er ſeinen Mönchen die elendeſte Nahrung geben ließ, dieſelben von allem Studiren fern hielt, und nur mit Leibesarbeiten beſchäftigte, verſchrie alle andern Mönchsgeſellſchaften als verweichlicht und ausgeartet; beſonders bitter ſprach er ſich über die literariſchen Arbeiten gewiſſer Mönche aus, indem er ſie als Werke weltlicher Hoffart und Eitelkeit, und als grobe Verletzungen der Ordensgelübde darſtellte. Kaum waren dieſe beleidigenden Anklagen zu den Ohren der Väter von St. Maur gedrungen, als der gelehrteſte und frömmſte dieſer Väter, Dom Mabillon, den gelehrten Fleiß, in welchem ſeine Congregation ihren größten Ruhm zu finden glaubte, in ſeinem unſterblichen Werke von den Kloſterſtudien *) vertheidigte. Im Anfange des Werkes und des erſten Theiles geſteht Mabillon zu, daß der

*) Traité des études monastiques, divisé en trois parties; avec une liste des principales dificultés, qui se rencontrent en chaque siécle dans la lecture des originaux, et un cataloque des livres choisis pour composer une bibliotheque ecclesiastique. Par Dom Jean Mabillon etc. A Paris, chez Charles Robustel, 1691, 4. Ed. II. revue et corr. ib. 1692, 12. 2 Bände. Ins Lateiniſche überſetzt von Ulr. Staudigl Campoduni, 1702, 8. 3 Bde., und von Joſ. Porta Ven. 1705, 4. 1729—32, 4. 3 Bde. — Ins Italieniſche von P. Girolamo Ceppi (La Scuola Mabillonia, Roma, 1701. 12. 2 Bde.).

Zweck, den Benedikt bei Stiftung seines Ordens im Auge gehabt habe, nicht gewesen sey, gelehrte Männer zu ziehen, sondern tugendhafte und gottesfürchtige. Aber er zeigt zugleich, daß die gute Ordnung, die Tugend und Gottesfurcht nicht lange unter den Mönchen bestehen könne, wenn Unwissenheit unter denselben herrsche. Gelehrsamkeit können die Mönche besonders in der neuern Zeit nicht entbehren, da die meisten derselben Geistliche seyen, und ihre Pflichten als solche ohne Gelehrsamkeit gar nicht erfüllen können. Besonders treffend zeigt Mabillon die Ungerechtigkeit der Angriffe de Rance's an dem Beispiele der berühmtesten Kirchenväter, namentlich des Basilius, Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus, Gregorius, Beda, Anselm, Lanfranc u. a., welche strenge Asceten, zugleich aber auch große Gelehrte nnd fruchtbare Schriftsteller waren. Der zweite und dritte Theil enthält eine Anleitung zur zweckmäßigen Methode der Klosterstudien und eine Belehrung über die Zwecke, welche die Mönche beim Studiren vor Augen haben sollen, nebst Angabe der Hindernisse, welche der Erreichung jener Zwecke nur zu oft entgegenstehen.

Dieses Werk wurde in und außer Frankreich mit dem größten Beifalle aufgenommen, in mehrere Sprachen übersetzt und oft abgedruckt. Ungeachtet Dom Mabillon den gegen die Vorwürfe de Rance's gerichteten ersten Theil mit der größten Ruhe und Mäßigung geschrieben hatte, antwortete de Rance doch mit großer Heftigkeit und beschuldigte Dom Mabillon, daß er gegen seine Ueberzeugung geschrieben habe *).

*) Reponse au traité des etudes monastiques, par l'abbé de la Trappe. A Paris, chez Muguet, 1692, 4.

Mit derſelben Mäßigung antwortete Mabillon auf Befehl des Kanzlers Boucherat auch auf dieſe Schrift *). Als der ſtreitſüchtige Trappiſt wieder eine Antwort geben wollte, legten ſich einige ſeiner Freunde, um weitern Skandal zu hindern, ins Mittel, und hinderten die Bekanntmachung derſelben.

Einen andern Kämpfer für ihre Ehre erhielt die Congregation zu derſelben Zeit an Dom Denys de Sainte-Marthe, damals Prior der Abtei St. Julien zu Tours. Dieſer verfaßte gegen de Rance's „reponse" zwei ſchnell auf einander folgende Schriften **), wovon die eine unter ſeinem Namen, die andere anonym erſchien, behandelte aber die Sache ſo leidenſchaftlich und erlaubte ſich ſolche Perſönlichkeiten gegen de Rance, daß die Obern Verdrießlichkeiten von Seiten des Hofes fürchteten, und, dieſe abzuwenden, St. Marthe abſetzten. Mit dieſem endete die Streitigkeit, bis Dom Thuillier in der Vorrede zu den Oeuvres posthumes Mabillon's die Geſchichte der Streitigkeit kurz anführte, wodurch ſich der Nachfolger de Rance's, Armand François Ger-

*) Reflexions sur la reponse de l'abbé de la Trappe, par Mabillon. A Paris, chez Charles Robustel, 1692, 4. Ed. II. revue et corr. 1693, 12, 2 Vol.

**) Lettres à M. de Rancé Abbé de la Trappe, ou l'on examine sa Reponse au Traité des etudes monastiques et quelques endroits de son Commentaire sur la regle de S. Benoît. A Amsterdam (Par.), 1692. — Recueil de quelques pieces, qui concernent les quatre lettres ecrites à M. l'Abbé de la Trappe. A Cologne (Par.) 1693, 12.

vais beleidigt glaubte, und eine Replik verfaßte *), die aber Thuillier unbeantwortet ließ.

Zu einer noch größern Menge von Druckschriften wurden die Väter von St. Maur durch die jansenistischen Streitigkeiten veranlaßt, in welche auch sie zu ihrem großen Nachtheile hineingezogen wurden. Lange Zeit blieben sie dem Kampfe fremd; erst dann, als die Bulle Unigenitus erschienen war, und die Gewalthaber Frankreichs darauf drangen, daß sie von allen angesehenen und einflußreichen Personen unterschrieben würde, wurde auch die Mauriner Congregation in den Streit verwickelt. Man legte nämlich die Bulle auch den Vorstehern der beiden Abteien St. Germain des Pres und Blancmanteaux in Paris mit dem Befehle vor, dieselbe von sämmtlichen Mitgliedern unterschreiben zu lassen. Aller Augen waren auf diese beiden Klöster, die damals die größten Gelehrten Frankreichs in sich schloßen, gerichtet. Was viele fürchteten, viele hofften, geschah: die gelehrtesten Mitglieder verweigerten die Unterschrift, und schloßen sich, die Verbannung nicht fürchtend, die sie sogleich traf, den Appellanten an. Zu diesem Schritt wurden sie aus mehr als einer Ursache vermocht. Viele der Mauriner waren überzeugt, daß die Bulle Sätze enthielt, die auch der wärmste Freund des Papstes, wenn er unpartheiisch war, nicht billigen könne, und

*) Defense de l'histoire de Suger, et Apologie de M. de Rancé Abbé de la Trappe contre les calomnies et les invectives de D. Vincent Thuillier, repandues dans son histoire des contestations sur les Etudes monastiques. A Paris, 1724, 12.

hielten sich im Gewissen verpflichtet, die Unterschrift zu verweigern. Andere hielten die Bulle für ein Machwerk der Jesuiten, und die Unterschrift für eine Demüthigung vor diesen Vätern; diese schien aber den Maurinern um so unerträglicher, als sie schon so lange den ungerechtesten Angriffen der Jesuiten, denen sie damals an Gelehrsamkeit so sehr überlegen waren, ausgesetzt seyn mußten *). Endlich konnten sie es nicht über sich gewinnen, einer Schrift durch Unterschrift einen öffentlichen Beifall zu geben, welche angesehene Corporationen, die mit den Maurinern in der freundschaftlichsten Verbindung standen, bereits als unheilbringend für den Frieden der Kirche erklärt, und darum zu unterschreiben sich geweigert hatten.

Die Mauriner ertrugen das Schicksal, welches ihnen ihr Anschluß an die Appellanten zuzog, nicht mit Stillschweigen, sie vertheidigten ihr Benehmen in Schriften, die, wie schon bemerkt, in bedeutender Anzahl erschienen, von denen wir aber nur jene erwähnen, welche nicht blos vorübergehenden Werth hatten. Zu diesen gehören einige Schriften Dom François Louvarts, welcher wegen seiner Appellation verwiesen, in die Bastille gefangen gesetzt und endlich gezwungen wurde, in Holland ein Asyl zu suchen, wo er auch starb (im Carthäuserkloster zu Schonaw im J. 1739). Es sind folgende: De la necessité de l'Appel des l'Eglises de

*) Vorzüglich im Journale von Trevoux. Uebrigens standen die Mauriner mit den Jesuiten in den Niederlanden, die sich auch durch ihre literarische Thätigkeit auszeichneten, in den freundschaftlichsten Verhältnissen.

France au futur Concile general de la Constitution Unigenitus. Pour la defense de l'ancienne doctrine, de la morale, de la discipline et de la police de l'Eglise, et de la liberté des Ecoles catholiques, attaquées par cette Constitution, et l'instruction pastorale de l'Assemblée des quarante Evêques, 1717, 12. (676 Pag.). — Lettre au Cardinal de Noailles, pour prouver à cette Eminence que la Constitution Unigenitus n'est recevable en aucune façon, 1718. — Memoire pour le renouvellement de l'Appel, 1721. — Eine treffliche, durch philoſophiſchen Geiſt und durch die gediegenſte theologiſche Gelehrſamkeit ausgezeichnete Schrift iſt das Proteſtationsſchreiben Dom Edme Perreaus gegen die Annahme der Bulle von Seite vierzehn Biſchöfe, deſſen Titel die Anſicht eines Theiles der Mauriner von der Bulle genugſam zu erkennen giebt: Tres-humbles Remontrances de plusieurs Religieux Benedictins de la Congregation de S. Maur à son Eminence M. le Cardinal de Bissy, à M. l'Archevêque d'Embrun, et MM. les Eveques de S. Flour, d'Amiens, de S. Malo, d'Angers, de Soissons, de Quebec, de Saintes, de Leon, d'Alet, de S. Pons, de Bayonne et de Seez: au sujet des Approbations qu'ils ont donnés à la seconde Lettre de Dom Vincent Thuillier *), dans laquelle ces quatorze

*) Dom Jean Gomaut, ein Zögling und Ordensgenoſſe Dom Thuilliers hatte auf einen Brief des letztern, worin er ſeine Zurücknahme der Appellation vertheidigte, eine mißbilligende Antwort drucken laſſen; dieſer ſetzte er den oben genannten zweiten Brief entgegen (Seconde Lettre de D. Vincent Thuil-

Prelats ont autorisé par leurs suffrages une acceptation feinte, simulée et frauduleuse de la Constitution Unigenitus, plusieurs erreurs contraires aux saintes Ecritures et à la Tradition, des semences et des declarations de schisme dans l'Eglise de France, des calomnies atroces contre les Eveques et des personnes, les plus respectables, plusieurs absurdités et contradictions, 1731, 4. — Eine Geſchichte dieſer Streitigkeiten, ſoweit die Congregation von St. Maur in ſie verwickelt wurde, oder die traurigen Folgen derſelben tragen mußte, verfaßte Dom le Cerf (Histoire de la Constitution Unigenitus, en ce qui regarde la Congregation de Saint-Maur. A Utrecht, 1736, 12.).

Unter den vielen Schriften, welche Dom Gerberon aus Anlaß dieſer Streitigkeiten verfaßte, können als die nützlichſten ſeine Ausgabe der Werke des Baius und ſeine Geſchichte des Janſenismus angeſehen werden *).

---

lier etc., servant de Repliques à la Reponse que lui a faite un de ses confreres, qui persiste dans son appel. A Paris, 1727.), welcher den meiſten Maurinern ſehr unangenehm war, und das Proteſtationsſchreiben Dom Perreau's hervorrief.

*) Michaelis Bali, celeberrimi in Lovaniensi Academia Theologi opera: cum Bullis Pontificum, et aliis ipsius causam spectantibus, jam primum ad Romanam Ecclesiam a convitiis Protestantium, simul ac ab Arminianorum, ceterorumque hujusce temporis Pelagianorum imposturis vindicandam, collecta, expurgata, et plurimis, quae hactenus delituerant, opusculis aucta: studio A. P. Theologi. Coloniae, 1696, 4. — Histoire generale du Janse-

§. 32.

Streitigkeit wegen der Ausgabe der Werke Augustins.

Als in einer Versammlung der Gelehrten von St. Germain, Blancsmänteaux und St. Denys im J. 1669 über den Vorschlag zweier Mitglieder der Congregation, eine neue Ausgabe der Werke Augustins zu veranstalten berathschlagt wurde, rieth Dom Benoit Brachet von dem Vorhaben ab, weil die Congregation des Jansenismus beschuldigt und in unangenehme Streitigkeiten verwickelt werden könnte. Sein Rath hatte nur die Folge, daß die Herausgeber die Grundsätze zu befolgen hatten, die bereits oben erwähnt worden sind. Was der vorsichtige Mann geahnet, traf richtig ein. Noch war der erste Band nicht gedruckt, als die Gegner der Congregation der Bekanntmachung des Werkes Hindernisse entgegen zu setzen suchten, indem sie durch den Jesuiten Garnier den Buchhändler Muguet zu bestimmen suchten, den Verlag des Werkes nicht zu übernehmen, und als dieses nicht gelang und der erste Band der Presse übergeben wurde, in den Erzbischof von Paris drangen, den Verkauf zu verbieten. Auch dieser Versuch mißlang, und der Druck schritt ohne weitere Hindernisse fort.

Die Mauriner freuten sich des Beifalls, den ihr schönes

---

nisme, contenant tout ce qui s'est passé en France, en Espagne, en Italie, dans les Pays-Bas etc. au sujet du livre intitulé: Augustinus Cornelii Jansenii, par M. l'ABBÉ *** enrichie de portraits en taille-douce, A Amsterdam, 1700, 12. (3 Bände).

Werk, das der Vollendung nahe war, überall fand, und arbeiteten mit vereinten Kräften, demſelben die letzte Vollendung zu geben, als gegen das Ende des Jahres 1698 von den Jeſuiten eine Druckſchrift verbreitet wurde, in der nichts geringeres bewieſen werden ſollte, als daß die Ausgabe der Werke Auguſtins in der Abſicht veranſtaltet worden ſey, die Irrthümer Janſens zu verbreiten. Sie führt die Aufſchrift: Lettre de l'Abbé de *** aux RR. PP. Benedictins de la Congregation de S. Maur, sur le dernier Tome de leur edition de S. Augustin (36 S. in 4.) und ſucht aus dreizehn Stellen den Beweis zu führen, daß 1) die Herausgeber nichts gethan haben für den Erweis der Wahrheit der Sätze, daß die Verdammung Janſens gerecht geweſen ſey, daß ſeine Anhänger Ketzer ſeyen, und daß Auguſtin ihre Irrthümer nicht gelehrt habe; daß ſie dagegen 2) alles gethan haben, was ein ſchlauer Janſeniſt thun könne, Janſens Lehre zu verbreiten. Als Denys de Sainte-Marthe in einer öffentlichen Diſputation mit einigen Jeſuiten die Grundloſigkeit des Inhalts der Schrift bewieſen hatte, läugneten ſie, daß dieſe aus ihrer Geſellſchaft hervorgegangen ſey; verbreiteten dagegen zwei andere Schriften ähnlichen Inhalts, nämlich: Lettre d'un Abbé commendataire aux RR. RP. Benedictins de la Congregation de St. Maur und Lettre d'un Benedictin non reformé aux RR. PP. Benedictins de la Congregation de S. Maur.

Ungeachtet dieſe Schriften für die Mauriner ſehr beleidigend waren, beobachteten die Obern auf den Rath des Erzbiſchofs von Paris, Noaille's, und Boſſuets ein tiefes Stillſchweigen. Als aber dieſes da und dort mißdeutet wurde,

verfaßten mehrere Mauriner ohne Vorwiſſen der Obern Gegenſchriften, worin ſie die Herausgeber Auguſtins gegen den Vorwurf der Heterodoxie vertheidigten. Dom François Lami ſchrieb: Lettre d'un Theologien à un de ses amis, sur un libelle qui a pour titre: Lettre de l'Abbé *** aux RR. PP. Benedictins etc., 1699, 12., und endlich auf Befehl des Generalkapitels: Plainte de l'Apologiste des Benedictins à MM. les Prelats de France. A Paris, 1699, 8. Dom St. Marthe, der nie unthätiger Zuſchauer blieb, wenn St. Maur in einen Streit verwickelt war, verfaßte die beiden kleinen Schriften: Reflexions sur la lettre d'un Abbé d'Allemagne aux Reverends Peres Benedictins etc., 1699, 12. — Lettre d'un Docteur de Sorbonne en Theologie, addressé à MM. les Prelats de France contre les Benedictins, 1699, 12. Den größten Eindruck machte die mit großer Gründlichkeit geſchriebene Schrift Dom Maſſuet's: Lettre d'un Ecclesiastique au R. P. E. L. J. *) sur celle qu'il a ecrite aux Reverends Peres Benedictins de la C. d. S. M., touchant le dernier tome de leur edition de saint Augustin. A Osnabruck (Par.) 1699.

Während ſo der Kampf in Frankreich fortdauerte und endlich zu einer Bitterkeit ſtieg, daß die Regierung beiden Partheien Stillſchweigen gebot, führte ein Mauriner im Aus-

*) Emerich Langlois Jesuite; dieſen hielt Dom Maſſuet für den Verfaſſer des Briefes eines deutſchen Abtes; es war aber nicht Emerich Langlois, ſondern der P. Jean Baptiſt Langlois der wahre Verfaſſer.

lande eine Entscheidung herbei, wie sie weder die Beklagten gehofft, noch die Kläger geahnet hatten. Dieser Maurtner war Dom Montfaucon, der in Rom war, und den die Kläger zu ihrem nicht geringen Nachtheile übersehen hatten. Aufgebracht über die unwürdigen Angriffe auf ein Werk, welches aus den redlichsten Absichten unternommen worden war und von allen Sachverständigen als ein Denkmal des beharrlichsten Fleißes und der tiefsten Gelehrsamkeit anerkannt wurde; zugleich aufgebracht über das nie aufhörende Geschrei über jansenistische Irrthümer, das über sein Vaterland schon soviel Unglück gebracht hatte, verfaßte er eine Schrift mit der Aufschrift: Vindiciae editionis S. Augustini a Benedictinis adornatae, adversus epistolam Abbatis Germani, Authore D. Bernardo de Riviere. (Romae, 1699, typis Jo. Jacobi Komarek.), und überreichte sie dem Papste. Und so gut hatte Dom Montfaucon die Sache seiner Mitbrüder geführt, daß sämmtliche gegen die Ausgabe Augustins erschienene Schriften von der päpstlichen Inquisition verdammt wurden, und das Verdammungsurtheil den 7. Juni 1700 öffentlich publicirt wurde.

Nicht minder glänzend war der Triumph der Congregation, als im Jahre 1706 Clemens XI. den Gelehrten derselben Geschenke schickte und dieselben mit einem Breve begleitete, worin er ihre patristischen Leistungen pries, und die Ermahnung beifügte, dieselben muthig und standhaft fortzusetzen.

Dr. Herbst.

Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei durch das Christenthum in den ersten XV. Jahrhunderten.

Oft habe ich mit sehnsuchtsvollem Verlangen, mich über die Art und Weise zu unterrichten, in welcher das Christenthum die Sklaverei, eine der häßlichsten Früchte des Abfalles von dem wahren und lebendigen Gott, aufhob, größere und kleinere kirchengeschichtliche Werke durchblättert; denn sowohl meine freudige Theilnahme an der Wiedererwerbung des unschätzbaren Gutes persönlicher Freiheit für Millionen und abermal Millionen, als Empfindungen des innigsten Dankes gegen den Sohn Gottes, der Knechtsgestalt annahm, um auch nach dieser Richtung hin erlösend zu wirken, trieben mich unabläßig an, den Gang kennen zu lernen, welchen die Ablösung so schwerer Fesseln einschlug. Allein all mein Suchen bei älteren und neueren Kirchengeschichtschreibern gewährte mir keine befriedigende Auskunft. So viel war mir indeß freilich auch durch diese vergebliche Mühe schon gewiß geworden, daß die Befreiung nicht durch einen geräuschvollen Act, nicht durch eine plötzliche Umwälzung der bestehenden Verhältniße, nicht durch ein mit Gewaltthaten verbundenes Zurückfordern der Menschenrechte, auch nicht durch Entwickelung politischer Redekünste erfolgt sey; denn Begebenheiten dieser Art entgehen der Geschichte nicht leicht, und Alles ist geschäftig, ihr Andenken in tausendfacher Gestalt von Geschlecht zu Geschlecht zu erneuern. Man wird überhaupt die Bemerkung nicht ganz unwahr finden, daß, wenn Ereigniße so glücklich seyn sollen, bis in ihre bedeutenderen Einzelheiten hinab, die

Aufmerkſamkeit von Tauſenden durch alle Jahrhunderte zu beſchäftigen, es nur zu oft weit weniger auf ihre innere Bedeutung, als auf die Form, in welcher ſie ſich entwickeln, auf den äußeren Glanz, von welchem ſie umgeben ſind, mit einem Worte, daß es nur zu oft weniger auf die Sache ſelbſt, als auf die Art ihrer Erſcheinung ankomme.

Iſt aber deßhalb die Vernichtung der Sklaverei auf dem Gebiete der chriſtlichen Kirche weniger wiſſenswerth, weil ſie in geräuſchloſer Stille, ohne alles Gepränge, ohne Aufwand glanzvoller Beredſamkeit, ohne den Umſturz beſtehender Verfaſſungen, ohne offenen Kampf und Blutvergießen erfolgte? Mir ſchien es, daß gerade die Anſpruchsloſigkeit und Einfalt, mit welcher eine ſo große Wirkung hervorgebracht wurde, das Werthvollſte an ihr ſey, Dasjenige, was ihr erſt das wahrhaft chriſtliche Gepräge aufdrücke; denn der Geiſt des Evangeliums liebt, ja fodert ſchlechthin, in ſolcher Weiſe zu handeln, ſo daß es mir nie zweifelhaft war, ihn überall gar nicht oder nur in geringen Spuren dort anerkennen zu dürfen, wo ein entgegengeſetztes Verfahren befolgt wurde. Gemäß dieſer Betrachtungsweiſe der Dinge ſtellte ſich mir alſo eben deßhalb die Geſchichte der Aufhebung der Sklaverei ſo wiſſenswerth dar, weil die Geſchichtſchreiber ſo wenig von ihr wiſſen; und das Anziehendſte war mir gerade Das, mich vollkommen zu überzeugen, ob auch wirklich dieſelben nach ihrer gewöhnlichen Art Urſache hatten, nicht ſonderlich viel davon zu ſprechen, und ſich am Ende mit der Thatſache zu begnügen, daß ſie aufgelöſt ſey. Was ich gefunden habe, theile ich hier den Freunden des Chriſtenthums mit, welches die wunderbare Eigenthümlichkeit hat, öffentlich und vor al-

lem Volk aufzutreten, wenn es seine Lehre verkündet, aber sich zurückzuziehen, wenn es nach ihr wirkt, dort das Licht, hier das Dunkel zu lieben.

Ehe wir uns jedoch unserer eigentlichen Aufgabe widmen, wird es nicht unnöthig seyn, zuvor in Betreff der Entstehung und des Wesens der Sklaverei, ferner in Betreff der Ansichten der vorchristlichen Welt von derselben, und der Verhältnisse der Sklaven selbst, Das, was uns das Wichtigere scheint, und zur Aufklärung des ganzen Gegenstandes sowohl, als einzelner Theile unserer Darstellung dienen kann, ins Andenken zurückzurufen.

Die Sklaverei steht mit dem allgemeinen Zerfall des Menschengeschlechts in lebendiger Verbindung, so daß sie nur als ein Auswuchs jenes Stammbaums aller Uebel aufgefaßt werden darf, dessen Aeste und Verzweigungen von Adam an durch alle Zeiten und Räume der Erde reichen bis auf Christus, von dem eine neue Pflanzung ausging. Welche Verkehrtheit der Gesinnungen wurde nicht erfordert, bis das uranfängliche Band brüderlichen Verhältnisses in Ketten sich verwandelte, welche der Gleiche um den Gleichen schlug? Welche Mischung von Uebermuth, Grausamkeit, Habsucht und Niederträchtigkeit mußte nicht die Gemüther beflecken, bis der Eine von dem Andern die Ansicht gewinnen konnte, daß er über ihn, wie über eine Sache, verfügen dürfe? In der That: man staunt bei der ersten Betrachtung dieses Verhältnisses, daß nicht beide, der Herr und der Sklave, den Act der ersten Unterwerfung mit dem Leben büßten. Jener, wenn er den verzweiflungsvollen Blick einer erdrückten Seele gewahrte, dieser, wenn er sich als Fußschemel des ihm nur Ebenbürtigen

betrachten mußte! Doch war wohl der Begriff eines Sklaven, wie überhaupt ein jeder Begriff, nicht sogleich vollkommen ausgebildet, wodurch es sich auch begreifen läßt, daß überall nur Sklaverei möglich war; denn, so scheint es uns, wenn er auf einmal in seinem ganzen Umfange, in seiner ganzen Gräßlichkeit im Leben vorhanden und dem Geiste gegenwärtig gewesen wäre, gewiß: nie hätte sich die Sklaverei bilden können. Indem er aber stufenweise sich entwickelte, wurde der Geist des Menschen vorbereitet, ihn zu ertragen, der bei plötzlichem Eintritte das Leben des Menschen zerstört hätte. Zuerst war der Mensch, indem er Gott den Gehorsam versagte, sein eigener Herr geworden, und damit zugleich auch der Sklave seiner selbst; dieser Art von Knechtschaft schon gewöhnt, hatte die andere nicht mehr allzuviel Ueberraschendes. Wahr ist, was der Weise sagt: Wer sein eigener Lehrer ist, ist der Schüler eines Thoren; aber eben so wahr: Wer sein eigener Herr ist, ist der Knecht eines blinden Despoten. Seiner höchsten Würde, des Dienstes unter dem Guten, und der Freiheit der Kinder Gottes beraubt, und außer Stande, sich selbst zu verbergen, wie viel er an Werth schon verloren habe, fiel ihm der weitere Verlust nicht mehr so schwer. Doch dies war nicht die einzige Vorbereitung. Indem die Einheit zwischen Gott und dem Menschen in eine Entgegensetzung übergegangen war, waren zugleich in dem Menschen böse Begierden ohne Zahl erwacht, welche unvermeidliche Reibungen mit Anderen herbeiführten, und zuletzt in förmliche Kämpfe übergingen, welche nur mit Unterwerfung Eines unter den Anderen endigen konnten. Der Unterworfene fand sich nicht frei von Schuld, und mußte sich vielleicht sogar gestehen, daß er

den Unfrieden selbst hervorgerufen habe, und die Ursache seines Unglückes sey. Das jetzige gegenseitige Verhältniß stellte sich sonach für beide Theile als ein, unter den gegebenen Umständen, natürliches dar, und verlor eben dadurch auch ein Beträchtliches von seiner Bitterkeit und Schärfe. Aber auch die Unterwerfung selbst war wohl schwerlich sogleich eine völlig unbedingte, die Diesem nur Rechte gewährte, Jenem nur Pflichten, oder vielmehr nur Lasten, auferlegte; neue Verwickelungen führten wohl erst zu dem Aeußersten, in welchem der Dienende völlig Person zu seyn aufhörte, und nur noch als Sache und Werkzeug des Anderen in Betracht kam.

Hiemit wollen wir indeß nicht auch zugleich unsere Ansicht dahin abgegeben haben, als sey alle Unfreiheit nur durch Kampf, Krieg und Unterwerfung entstanden (wie z. B. der zinspflichtigen Lacedemonier unter die Spartaner, und der Heloten unter beide); es konnte sich dieselbe auf sehr vielfache Weise im Verlauf der Zeiten bilden, z. B. durch die Befürchtung edlerer Stämme, die überlieferte Bildung durch das Bestehen von Gleichheitsverhältnissen und die dadurch bedingte Vermischung mit roheren Geschlechtern, zu verlieren *); ferner, durch das Gefühl geistiger Schwäche der anerkannten Ueberlegenheit eines Anderen gegenüber, dessen Führung man sich anvertraute; oder durch das Bewußtseyn physischer Schwäche, die sich freiwillig unter den Schutz des Mächtigeren

*) S. Windischmann Geschichte der Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte I. Thl. III. Abtheilung (Indien) S. 943 ff. Philipps Geschichte der Deutschen, hebt besonders die Religionskriege hervor. I. Bd. S. 103 ff.

ſtellte; durch Vertreibung aus einem innegehabten Lande, wobei den Flüchtigen nur der Dienſt unter Fremden übrig blieb *). In allen dieſen Fällen war ohne Zweifel das Verhältniß zwiſchen dem Herrſchenden und den ihm Untergebenen anfänglich milde; es fanden mancherlei Bedingungen ſtatt, bis dieſe durch den immer traurigeren Gang der Dinge hinwegfielen. Wir werden weiter unten in einzelen Fällen ſehen, daß die Sklaverei erſt allmählig einen ſo tragiſchen Ausdruck erhielt; auch war ſie ſich nicht überall gleich, eine Folge theils von ihrer nicht überall gleichen Entſtehungsweiſe, theils von der Verſchiedenheit des Charakters und der Bildung der Völker, ſo wie ihrer geſammten inneren und äußeren geſchichtlichen Verhältniſſe überhaupt.

Es geht ſchon aus dem Bisherigen hervor, daß wir, den Sündenfall des Menſchengeſchlechts vorausgeſetzt, eine Art von Nothwendigkeit der Sklaverei anzuerkennen geneigt ſind, nicht minder, daß, ſo ſehr wir uns von der Unnatur derſelben überzeugt haben, wir gleichwohl auch in dieſer Unnatur eine natürliche, nach Maaßgabe der ſtets ſteigenden ſittlichen Verwilderung ſich zu immer größerer Härte entwickelnde Geſtalt derſelben annehmen, bis ſie ihren Höhepunct erreicht hatte. Wenn aber überall das Böſe ſich ſelbſt zerſtören muß,

*) Die servi deditii, wie wenn Deutſche durch Spielwuth ihre Freiheit verloren, (Tacit. de mor. German. c. 24.) oder durch Armuth genöthigt, und andere Fälle, deren Grimm deutſche Rechtsalterthümer, S. 327 ff. erwähnt, ſind jedes Falles ſehr abgeleiteter Art, und ſetzen das Beſtehen der Sklaverei ſchon voraus.

ſo können wir auch hier ſagen, daß die Sklaverei, wie ſie eine Wirkung des Böſen iſt, ſo auch demſelben entgegenwirkte. Je verwilderter die Zeiten ſind, eine deſto ſchroffere Ueber- und Unterordnung geſtaltet ſich überall, deſto ſchneidender treten die Stände, die Glieder Eines Leibes, auseinander, deſto herber iſt die Entgegenſetzung, weil nur in dieſer Weiſe überhaupt noch ein Zuſammenleben möglich iſt, und ein gewiſſes Maaß von Cultur entweder bewahrt oder erreicht wird; während die Freilaſſung und Gleichſtellung alle Keime von Bildung zerſtörte, wo ſie vorhanden war, und unmöglich machte, wo ſie noch nicht war; da ja die Unterdrückung, im großen Ganzen die Sache angeſchaut, zugleich als eine Hemmung und Feſſelung Verderben bringender Kräfte erſcheint. Denjenigen, welchen es gelang, ſich in der Höhe zu behaupten, war es nun vergönnt, den Geiſt zu üben, Gott, das Innere des Menſchen, und Himmel und Erde zu betrachten, und die Anfänge aller Wiſſenſchaften zu bereiten, oder ruhig dem Handel und den Gewerben obzuliegen u. ſ. w. Ohne die genannte Inſtitution war die Wiſſenſchaft der ägyptiſchen Prieſter, der Brahminen in Indien, der Magier unter den Perſern, der griechiſchen Weiſen, und was wir ſonſt noch von Bildung aus dem Alterthum überkommen haben, unmöglich. Einiges Wiſſen wurde dann immer auch der niedergehaltenen Maſſe zugewieſen, obgleich es dürftig genug war. Aber der ganze Zuſtand litt an einem tiefen, inneren Widerſpruch, gleich allem aus dem Böſen Gebornen, an einem Widerſpruche, aus dem keine Befreiung durch menſchliche Hülfe werden konnte. Indem man nämlich die ſchädlichen Kräfte bändigte, wurden zugleich unendlich viel gute mitgefeſſelt; befreite man

dieſe ſchlechthin, ſo entkamen auch jene, und der alte Zuſtand kehrte wieder. Machte man je die Ergebniße geiſtiger Anſtrengung allgemein, ſo hörte eben damit der Begriff herber Abſonderung auf, welche doch die Bedingung einzuleitender und fortſchreitender Bildung war. Kurz: es zeigte ſich kein Mittel, aus dieſem Zuſtande wahrhaft zu befreien, als erneuerte geiſtige Schöpfung, eine neue Ausgießung göttlichen Geiſtes, welche die Sünde ſelbſt und damit alles aus ihr Gewordene hinwegnahm, und den Sklaven wie den Herrn befreite.

Wichtig für unſere Zwecke iſt es nun, die Anſichten der alten Welt ſelbſt über das Weſen der Sklaverei vorzulegen; jedoch wählen wir aus der reichen Maſſe des Stoffes nur ſo viel heraus, daß einigermaßen ein wahres Bild genommen werden kann. Es iſt es eine ſehr durchgreifende Weiſe der alten, außerhalb des Kreiſes beſonderer Offenbarung liegenden Welt, aus Freiheit und Erziehung hervorgegangene, alſo nur ethiſch zu begreifende Zuſtände phyſiſch, mithin als naturnothwendig zu erklären; der Sklave wurde hienach als ein Weſen betrachtet, das an ſich niedrigerer Art, denn der Freie wäre, als ein Weſen, das vermöge ſeiner, vom Schöpfer oder vom Fatum gegebenen unedlen Natur zum Dienſte Anderer ſich eignete. Es hat dieſe der Sklaverei zum Grunde liegende Anſicht noch in der älteſten chriſtlichen Kirche weitgehende Wurzeln geſchlagen; denn die gnoſtiſche Lehre, daß es drei Arten von Menſchen gebe, geiſtige (πνευματικοί), ſeeliſche (ψυχικοί), und erdartige (ὑλικοί) hängt hiemit zuſammen, und iſt als Uebertragung heidniſcher Vorſtellungen auf das chriſtliche Gebiet zu erklären. Wir werden nun aber

auch Beweiſe für den der heidniſchen Welt beigelegten Grundſatz geben müſſen. Die Hindus ſetzen die Kaſteneintheilung mit ihrer Lehre von der Präexiſtenz der Seelen, dem Geiſterſturz und der damit zuſammenhängenden Seelenwanderung in Verbindung; die Sudra's, die unterſte, von den übrigen verabſcheute Kaſte, die wir nothwendig als Sklaven auffaſſen müſſen, haben ſich in einem früheren Daſeyn ſo ſehr mit Sünde befleckt, und ſo tief verſchuldet, daß ſie keiner höheren Stufe fähig ſind, und auf der, in welche ſie ſchmachvoll verſetzt werden, zugleich für ihre früheren Sünden büßen. Ihr diesſeitiger Zuſtand iſt alſo nur Fortſetzung und Folge eines früheren. Nicht anders verhält es ſich mit den übrigen Kaſten; alle Genoſſen derſelben haben ſich vor dieſem irdiſchen Leben verfehlt, aber nicht alle auf gleiche Weiſe; nach dem niederen oder größeren Maße der Sünde werden ſie einer höheren oder niederen Klaſſe zugetheilt. Die vier Kaſten, ſo wie die ſich aus den Vermiſchungen derſelben, welche zwar ſchwer verboten, aber dennoch nicht ganz ſelten ſind, bildenden weiteren Abtheilungen, ſind alſo ewig ſtehende Typen, die das Maaß natürlicher Befähigung geben, an dem indiſchen ſocialen Leben Theil zu nehmen, und zwar vermöge göttlicher, durch Manus und die Munis gegebener und eben deßhalb unverletzbarer Anordnung. Uebrigens ergiebt ſich von ſelbſt, inwiefern obige Behauptung, daß die Heiden ethiſch zu erklärende Verhältniſſe phyſiſch würdigen, in dieſem Falle eine gewiſſe Beſchränkung erleide *).

*) S. Windiſchmann, die Philoſophie im Fortgang der Weltgeſchichte Iſter Thl. 2te Abth. S. 670 ff. „Es gilt demnach

Wer ſollte es glauben, daß ſelbſt die Griechen die Sklaverei für eine durch die Natur gebotene Einrichtung hielten? Die unter den Griechen herrſchende Anſicht drückt Platon in den Geſetzen aus, wenn er dem Athenäus die Worte in den Mund legt, in der Seele eines Sklaven ſey nichts Geſundes, und Wer immer verſtändig ſey, werde einem ſolchen nie Etwas anvertrauen. Wenn dieſe Stelle noch dem Zweifel Raum gibt, ob das Ungeſunde einer Sklavenſeele von der Erziehung oder aber von der Natur abzuleiten ſey, ſo geben die unmittelbar daran ſich anſchließenden Verſe aus Homer, die indeß ſelbſt erſt durch weiter unten Vorzubringendes ihr volles Licht erhalten werden, den gewünſchten Aufſchluß; dieſer Dichter

---

die ſcharfe Abtheilung der Stämme (Kaſten) als eine durch höhere Rathſchlüſſe veranſtaltete Scheidung der in die Hülle des Fleiſches eingegangenen Geiſter und als eine der Natur des Prüfungsortes angemeſſene Einordnung in die vier Stufen der irdiſchen Exiſtenz, durch welche, der Vorſtellung gemäß, die Prüfung erleichtert wird, ſo daß jene auf den erſten Blick ganz unnatürliche Trennung und Iſolation dem Indier vielmehr als ein Zeugniß der göttlichen Barmherzigkeit erſcheint, wie dies aus dem ganzen Geſetzbuch des Manus hervorleuchtet. .... S. 679. Der Eigenwille iſt das große Verbrechen, welches geſühnt und durch den Prüfungsſtand ausgetilgt werden ſoll. So müſſen demnach, dieſer Vorſtellung gemäß, die Prüfungsſtufen ſo rein als möglich geachtet und ſcharf auseinander gehalten werden, damit alle nach dem Maaß ihres Antheils an dem Sündenfall in diejenige Stufe des vierfachen Prüfungsſtandes auf Erden eingeordnet ſeyen, und jeder genau wiſſen möge, was er zu vollbringen habe."

ſagt nämlich in denſelben, Zeus nehme Jenen die Hälfte Geiſt, die er für die Knechtſchaft beſtimme *). Wenn man es aber noch erträglich findet, daß die Volksanſicht alſo beſchaffen war, Wer wird nicht ſtaunen, daß ſich ſelbſt Manche von den Weiſeſten unter den Hellenen nicht über dieſelbe erheben konnten? Dem Platon ſelbſt zwar ſie entſchieden beizulegen, tragen wir Bedenken, nicht als hielten wir ihn für ſchlechthin unfähig, ſich alſo zu erniedrigen; denn Wer es wagt, in ſeinem Staate die Anordnung zu treffen, daß ſchwächliche, kränkliche Kinder ausgeſetzt oder gar getödtet werden ſollen, eignet ſich ganz dazu in einem Sklaven auch nur einen halben Menſchen zu finden. In der That laſſen auch manche Gelehrte, z. B. der neueſte und ſo geiſtreiche Geſchichtſchreiber der Philoſophie, H. Ritter, den Platon der Meinung ſeyn, „daß er die Sklaverei als eine natürliche Einrichtung anſehe, welche aus der Niedrigkeit der natürlichen Geſinnung fließe" **); allein die Worte aus dem Staatsmann, auf welche ſich Ritter beruft, laſſen eine günſtigere Deutung zu. Platon ſcheint nämlich ſagen zu wol-

---

*) Plat. de Leg. l. VI. opp. Edit. Bip. Vol. VIII. p. 301 .... ὑγιὲς οὐδὲν ψυχῆς δουλῆς, οὐδὲ πιστεύειν οὐδέποτ' οὐδὲν τῷ γένει δεῖ τὸν νοῦν κεκτημένον. ὁ δὲ σοφώτατος ἡμῖν τῶν ποιητῶν καὶ ἀπεφήνατο, ὑπὲρ τοῦ Διὸς ἀγορεύων, ὡς

"Ημισυ γάρ τε νόου (φησί) ἀπαμείρεται εὐρύοπα Ζεὺς
'Ανδρῶν, οὓς ἂν δὴ κατὰ δούλιον ἦμαρ ἕλησι.

**) Ritter Geſchichte der Philoſophie. Hamburg, 1830. II Thl. S. 450.

len, daß Diejenigen, die von Natur ſtumpf am Geiſte und gemeiner Denkart ſeyen, Wem ſie auch immer geboren würden, in die Klaſſe der Sklaven eingereiht werden ſollen, ſo daß alſo der Staatskünſtler, welchem die Lehre gegeben wird, jedem Menſchen die ſeinem Talente entſprechende Stellung in der Geſellſchaft anzuweiſen, eine in ihrer Erſcheinung als gemein ſich ausweiſende Natur zum Sklavendienſte zu beſtimmen hätte, nicht umgekehrt, daraus, daß einer Sklave iſt, oder als Sklave geboren wird, zu ſchließen, daß er gemeiner Art ſey *). Freilich läßt dieſe Stelle immerhin daran nicht zweifeln, daß Platon der Ueberzeugung war, die Natur bringe gegenwärtig immer Weſen in menſchlicher Geſtalt hervor, die ſich ſchlechthin für die Sklaverei eignen, welche alſo auch nothwendig ſey. Indeß an einem anderen Orte, in den Geſetzen, wo Platon ſehr genau die Meinung Anderer von ſeiner eigenen unterſcheidet, und manches erfreuliche Wort in Betreff der Behandlung der Sklaven niederlegt, worauf wir zurückkommen werden, kann er doch wieder die Frage von der Natur derſelben, und dem darauf ſich ſtützenden Recht, ſie zu beſitzen, nicht zum Abſchluſſe bringen, und kehrt daher

*) Politicus l. l. Vol. VI. p. 113. τοὺς δ' ἐν ἀμαθίᾳ τ' αὖ καὶ ταπεινότητι κυλινδουμένους εἰς τὸ δουλικὸν ὑποζεύγνυσι γένος. Unmittelbar vorher wird dem Staatsmanne eingeſchärft die Unfrommen, die Frevelnden und die Ungerechten entweder zu tödten oder aus ſeinem Staate zu vertreiben; alſo nur von Solchen wird geſprochen, wie auch das κυλινδεῖσθαι zeigt, deren niedrige Natur aus der wirklichen Lebensweiſe erkannt wird.

am Ende nur die praktiſche Seite der Frage, als die jedes Falles nicht zu umgehende, hervor. So lernen wir alſo wohl aus Plato die herrſchende Meinung ſeiner Zeit über die Sklaverei kennen, müſſen es aber wohl unentſchieden laſſen, worin ſeine eigene beſtanden habe.

Ariſtoteles dagegen iſt ganz mit ſich im Reinen, und verſichert mit der größten Zuverſicht, daß die Sklaverei durchaus naturgemäß ſey. Wir wollen ſeine Darſtellung in der von ihm ſelbſt befolgten Ordnung mittheilen. In dem Buche vom Staate geht er, die Elemente deſſelben entwickelnd, von der Familie aus, und ſagt, Mann und Weib verbinden ſich nothwendig, weil die Natur ſie zum Behufe der Kindererzeugung aneinander angewieſen habe; eben ſo verbinde auch die Natur miteinander, Was herrſche und beherrſcht werde, zu gegenſeitigem Vortheile. Das aber ſey zum Herrſchen beſtimmt, was ſich geiſtig auszeichne, was nur Körperkraft beſitze, um Befehle zu vollziehen, zum Gehorſam. Doch gelte dieſer Grundſatz eigentlich nur von den Griechen, den die Nichtgriechen (Barbaren) hätten von der Natur gar nichts zum Herrſchen Geeignetes (wahrhaft Geiſtiges) erhalten, weßhalb ihre Geſellſchaft nur aus Sklaven und Sklavinnen beſtehe, und die Dichter mit Recht ſagen, daß die Griechen zu Beherrſchern der Barbaren beſtimmt ſeyen, in der Vorausſetzung, daß Barbar gerade ſo viel ſey, als Sklave von Natur. Die Familie beſtehe ſonach aus Mann und Weib und Sklaven. Heſiod habe alſo vollkommen recht, wenn er ſage: zuerſt ſiehe dich nach einem Hauſe, einem Weibe, und einem pflügenden Ochſen um. Denn, was der Ochſe den Armen, ſey der Sklave den Reichen. Hierauf wird der Begriff deſſel-

ben in folgender Weiſe genauer entwickelt. Gleichwie zur Ausübung einer jeden Kunſt beſtimmte Werkzeuge erfordert würden, ſo bedürfe auch das Hausweſen der Werkzeuge; einige von dieſen aber ſeyen leblos, andere belebt, der Sklave nun gehöre in die Reihe der letzteren. Ferner ſeyen die belebten Werkzeuge der Art, daß ſie entweder nur den Willen des Herrn mechaniſch ausführen, oder von demſelben auch etwas wiſſen; die Sklaven ſeyen von der letztern Art. Ueberdies ſey zu wiſſen, daß die Werkzeuge dem Beſitzer eignen; hienach ſey alſo auch der Sklave Eigenthum des Herrn. Endlich komme noch das Eigenthum als Theilbegriff in Betracht; nun ſey aber der Theil nicht nur Theil eines Anderen, ſondern ſchlechthin des anderen, (gehöre ihm ſchlechthin an); eben ſo verhalte es ſich alſo auch mit dem Sklaven. Der Herr ſey alſo zwar Herr des Sklaven (d. h. der Begriff eines Herrn ſpricht eine Beziehung zu einem Sklaven aus), aber der Herr ſey deßhalb doch nicht des Sklaven; wogegen der Sklave nicht nur Sklave des Herrn, ſondern ſchlechthin und unbedingt des Herren ſey *).

*) Wenn Ariſtoteles den Sklaven als Theil, als Glied ſeines Herrn betrachtete, ſo erinnert man ſich unwillkührlich an die Worte, die Göthe im Fauſt dem Mephiſtopheles in den Mund legt:

„Doch alles, was ich friſch genieße,
Iſt das drum weniger mein?
Wenn ich ſechs Hengſte zahlen kann,
Sind ihre Kräfte nicht die meine?
Ich renne zu und bin ein rechter Mann,
Als hätte ich vier und zwanzig Beine.“

Man erinnere ſich an das ἀνδράποδον der Griechen.

Hieraus ergebe sich nun der volle Begriff eines Sklaven; denn Wer nicht sich selbst angehöre, sondern eines Anderen sey, und überdies noch ein Mensch, sey ein Sklave.

Nach dieser Begriffsbestimmung des Sklaven untersucht Aristoteles die Frage, ob die Sklaverei naturgemäß oder gegen die Natur sey, und beantwortet sie auf den Grund des bereits Mitgetheilten gegen Diejenigen, die der entgegengesetzten Meinung waren, im Wesentlichen also: es ist dem Körper gut, wenn er vom Geiste, den Begierden, wenn sie von der Vernunft, den Thieren, wenn sie vom Menschen beherrscht werden; in einem jeden dieser Fälle wäre Rechtsgleichheit äußerst schädlich, und für den Beherrschten selbst zerstörend. Alle diejenigen mithin, welche in dem Maaße niedriger und unvollkommener als die übrigen Menschen sind, in welchem die Seele über den Leib, der Mensch über das Thier erhaben ist, also von Natur Sklaven sind, ist es zuträglicher, dem Willen eines Anderen zu gehorchen. Daß sich aber der Sklave vom stummen Thiere, namentlich von dem zahmen Thiere, nur sehr wenig unterscheidet, ist klar; denn beide dienen nur zur Befriedigung körperlicher Bedürfnisse. Zwar ist der Sklave mit Vernunft begabt, während das Thier vom Instincte geleitet wird, allein es ist zu erwägen, daß er wohl Vernunft fühlt, sie aber nicht hat. Selbst die Körper der Sklaven und der Freien sind schon verschieden; jene sind stark, wodurch die Natur ihren Beruf zur Handarbeit andeutet; diese aber erhaben und zu körperlichen Verrichtungen unbrauchbar. So ist es demnach billig, daß der Sklave gehorcht und das Hauswesen besorgt, der Freie aber herrscht

und mit der Verwaltung des Staates sich beschäftigt, oder philosophirt.

Die Erscheinung, daß doch auch zuweilen Sklaven sehr einsichtsvoll und tugendhaft seyen, und nicht unglücklich philosophiren, auch zur Staatsverwaltung sich eignen, setzte den Aristoteles nicht in Verlegenheit. Wenn man ihm z. B. vorgehalten hätte, daß Anaxilaus, der Tyrann der Rheggyner, seinen unmündigen Kindern den Sklaven Mycithus sterbend zum Vormund und seinen Unterthanen zum Regenten hinterlassen, der Sklave aber gute Gesetze gegeben, tugendhaft und zur vollen Zufriedenheit des Staats regiert, und als man seiner nicht mehr bedurfte, genügsam und stille mit wenigem Gelde nach Korinth sich zurückgezogen habe; daß Phädon, ein von Kebes erkaufter Sklave, ausgezeichneter Schüler des Sokrates und Freund des Platon gewesen sey, und auch geschätzte Schriften hinterlassen habe u. dergl. mehr, so würde Aristoteles erwiedert haben, in der Regel erzeuge der Mensch einen Menschen, das Thier ein Thier, ein guter Mensch einen guten Menschen, der böse einen bösen; jedoch könne die Natur auch zuweilen nicht ausführen, was sie bezwecke. Den Einwurf, daß doch oft die Unterdrückung gewaltsam sey, beantwortete er damit, daß jedes Falles der Sieger mehr Kraft besessen, und eben dadurch auch den Beweis abgegeben habe, daß er tugendhafter sey (im griechischen Sinne des Worts) als der Besiegte, der daher mit Recht gehorche *).

Auf eine sehr beachtenswerthe Weise stimmen mit diesen

*) Aristoteles de republica l. I. c. 1—7.

griechiſchen Anſichten, die unſerer heidniſchen Voreltern überein. Nicht nur iſt auch ihnen die Gleichſtellung eines Unfreien mit einem Thiere ſehr geläufig *), ſondern auch der Glaube, daß derſelbe eine weit niedrigere Seele habe, als der freie Mann, und ſogar auch das Verhältniß deſſelben zu Gott ſich weſentlich anders geſtalte, was freilich mit dem Begriff einer ſchlechteren Seele von ſelbſt ſchon gegeben iſt. Die Ausdrücke: „von edlem, unedlem Geblüte" entſproſſen ſeyn und andere ähnliche, hatten eine ſehr eigentliche Bedeutung, indem das Blut als der Sitz der Seele betrachtet wurde, welche durch die Unfreiheit ihre höchſte Kraft verliere. Auch unſere Vorfahren ſahen den Unfreien daher als bloße Sache an **).

In der bisher entwickelten Betrachtungsweiſe des Sklaven lag unendlich viel praktiſch Wichtiges. Der Herr hatte das Recht über Leben und Tod; er konnte den Sklaven alſo tödten, ohne Jemanden Rechenſchaft dafür ſchuldig zu ſeyn, ſchlagen, überhaupt behandeln, wie ein Thier; er konnte ihn, wie jede Sache, die ſich zu einem Gegenſtande mercantiliſchen Verkehrs eignete, verkaufen, damit Wuchern, er konnte ihn

*) Lex Fris. Tit. 4. de servo aut jumento alieno occiso. — Si quis servum alterius occiderit, componat eum juxta quod a domino ejus fuerit aestimatum; similiter equi, boves etc. Lex Fris. Addit. Sapient. Tit. 8. de rebus fugitivis. — Si servus aut ancilla, aut equus aut bos, aut quodlibet animal etc.

**) Vergl. Philipps, deutſche Geſchichte. Berlin, 1832. I. Bd. S. 153. ff. Deutſches Privatrecht. II. Bd. S. 7 ff. Grimm, deutſche Rechtsalterthümer. S. 665.

verpfänden u. ſ. w. Der Sklave, als ein Theil ſeines Herrn, konnte bei den Römern und vielen anderen Völkern, für ſich Nichts erwerben *). Was die vorchriſtlichen Deutſchen beſonders betrifft, ſo hatten ſie dem Herrn gleichfalls die eben entwickelten Rechte über den Knecht, der es im ſtrengeren Sinne war, eingeräumt **). Unſere Altvorderen brachten überdies auch die Sklaven den Göttern zum Schlachtopfer dar, dagegen nur ſehr ſelten und in ganz beſondern Fällen Freie ***). Aehnliches erzählt Herodot von den Scythen; ihrem König gegenüber war Alles Sklave, inſofern er aus der ganzen Nation ſich zum Sklaven wählen konnte, wen er wollte; wann er ſtarb, wurden die ihm zunächſt ſtehenden Sklaven ihm mitgegeben, ein Jahr nach ſeinem Tode aber noch 50 Männer und 50 Pferde auf ſeinem Grabe getödtet †). Uebrigens blendeten die Scythen alle ihre Sklaven ††). Eine rühm-

---

*) Instit. Justin. l. I. tit. 8. §. 1. Ed. Schrader p. 58 sq. In potestate itaque dominorum sunt servi, quae quidem potestas juris gentium est: nam apud omnes peraeque gentes animadvertere possumus, dominis in servos vitae necisque potestatem esse, et quoscunque per servum acquiritur, id dominis acquiritur.

**) Grimm, deutſche Rechtsalterthümer S. 342 ff.

***) S. Grimm a. a. O. S. 320 ff. Von den zu Sklaven gemachten Gefangenen wurde je der zehnte geopfert. Phillipps. A. a. O. S. 105 ff.

†) Herodot. l. IV. c. 72. Ed. Schweigh. Vol. II. p. 262.

††) Herodot. l. l. c. c. 7. τοὺς δὲ δούλους παντας τυφλοῦσι, τοῦ γάλακτος εἵνεκεν, τοῦ πίνουσι κ. τ. λ. Eine mir ſehr

liche Ausnahme von der herrschenden Sitte machten die Athener, welche nach Xenophons Zeugniße, die Sklaven ungleich edler behandelten, als vielleicht alle übrigen heidnischen Staaten, wenn gleich nur aus zum Theil sehr zufälligen, zum Theil blos staatswirthschaftlichen Gründen *).

Der entwickelte Begriff eines Sklaven bestimmte indeß nicht blos seinen äußeren Werth und seine äußeren Verhältnisse sehr übel, sondern auch seinen inneren Werth und seinen moralischen Charakter. Der Begriff von ihm, dem er sich wohl auch in der Regel selbst nicht entziehen konnte, lähmte an und für sich schon, nach bekannten psychologischen Gesetzen, seine eigenen Kräfte und hielt sie nieder; der Mangel jeglichen Selbstvertrauens machte feige, kriechend, heimtückisch, lügnerisch, und trugvoll; nie mit Höherem und Edlerem sich beschäftigend, bildete sich die Sinnlichkeit ausschließend aus, daher er uns als gefräßig, trunkliebend und überaus wohllüstig geschildert wird, auch als hartherzig und grausam, besonders, wenn er die Stelle eines Obersklaven verwaltete **). Die

---

unklare ursächliche Verknüpfung. Wohl wird die cap. 3. erzählte Geschichte die eigentliche Ursache des Blendens seyn. — Uebrigens ist in Betreff der Scythen zu bemerken, daß sie, mit Ausnahme des Fürsten, aus ihrem Volke keine Sklaven hatten.

*) Xenoph de repub. Athen. c. 10. Ed. Weiske Vol. VI. p. 71. Die Stelle ist übrigens sehr schwer zu erklären; was Weiske sagt, ungenügend.

**) Chrysost. de virginit. c. 52. Opp. ed. Montf. Tom. I. p. 313. Salv. de gubernat. Dei. l. III. c. 3. (Galland.

Wörter servilis, illiberalis und ἀνδραποδωδὴς bezeichnen daher auch alles Gemeine und Niedrige in jeglichem Sinne. Hieraus erklärt es sich denn auch, wie die Meinung entstehen konnte, daß der Sklave eine seiner Natur nach auf einer niedrigeren Stufe des Daseyns sich befindende Seele habe. Eine solche sittliche Beschaffenheit machte denn auch ein Verfahren gegen sie, wie gegen Thiere, kaum vermeidlich; diese Behandlungsart aber verkehrte ihren Charakter noch mehr, so daß, indem je das Eine das Andere hervorrief, allgemach ein Grauen erregendes Verhältniß zu Tage gebracht wurde *).

In=

Tom. X. p. 20.). Bei heidnischen Schriftstellern gar oft. Ein Factum ist aber vorzugsweise geeignet, um zu zeigen, wie sehr schon das bloße Bewußtseyn, Sklave zu seyn, alle Kräfte und Sehnen lähmte. Herodot (l. IV. c. 3. ed. Schweigh. Vol. II. p. 196.) erzählt, wie einst die Sklaven der Scythen, als ihre Herren zu lange auf einem Feldzuge in Medien verweilt, die Frauen derselben geheirathet, und dann den endlich Zurückkehrenden den Eingang in ihr Land streitig gemacht hätten. In mehreren Gefechten wehrten sich die Sklaven tapfer und konnten nicht besiegt werden. Endlich kamen die Herren dahin miteinander überein, nicht mehr mit Waffen gegen die Sklaven zu streiten, als wären sie freie Männer, sondern mit der Peitsche ihnen entgegenzugehen. Bei dem Anblick derselben verloren nun die Sklaven so sehr allen Muth, daß sie sich ohne Kampf in ihr Schicksal fügten. — Von nun an wurden sie wohl erst geblendet.

*) Plato de legibus l. VI. l. l. p. 302. κατὰ δὲ θηρίων Φύσιν κέντροις καὶ μάστιξιν οὐ τρὶς μόνον ἀλλὰ πολλάκις

Indeß iſt auch hier nicht zu überſehen, daß nur allmählig ein ſolches Verhältniß entſtand; ſo lange die Sitten noch einfach waren, der freie Grieche und der Römer noch den Feldbau gemeinſchaftlich mit den Sklaven beſorgten, und an demſelben Tiſche mit ihnen ſpeiſeten, war wohl ohne Zweifel ihr Loos noch ſehr erträglich. Seneca macht auf dieſe alte Sitte aufmerkſam, und ſucht auch aus dem Sprachgebrauche das ehemals mildere Verhältniß darzuthun *). Die Zeit des

---

ἀπεργάζονται δούλας τὰς ψυχὰς τῶν οἰκετῶν. Senec. epp. 47. Opp. ed. Ruhkopf, Vol. II. p. 197. Sprichwort iſt: Tot esse hostes, quot servos ... Dann: alia interim crudelia et inhumana praetereo, quod nec tanquam hominibus, sed tanquam jumentis abutimur. Macrob. Saturn. l. I. c. 11. ed. Lugd. 1548. p. 217. Quasi vero curent divina de servis: aut sapiens quisquam domi suae contum" eliam tam foedae societatis admittat. Plato drückt die gewöhnliche Verfahrungsweiſe gegen die Sklaven in dieſer Stelle aus; und Macrobius legt dem Evangelus, der gleichfalls im Geſpräche das Beſtehende vertheidigt, obige Worte in den Mund. Anderes S. Schrader a. a. O. zu l. I. tit. 8. §. 1. S. 58.

*) Sen. epp. 47. l. l. p. 201. Ne illud quidem videtis, quam omnem invidiam majores nostri dominis, omnem contumeliam servis detraxerunt? Dominum patremfamiliae appellaverunt: servos (quod etiam in mimis adhuc durat) familiares. Er hätte auch noch hinzufügen können, daß die Sklaven nach alter Sitte auch in der Kleidung ſich von dem freien Römer nicht unterſchieden. Sie trugen gleich den ärmeren Bürgern die Tunica; denn die Toga war nur bei rei-

Cato Censorius scheint uns, was die Römer betrifft, der Wendepunct des Alten und Neuen, wie in manchem Anderem, so auch hierin gewesen zu seyn; in der von Plutarch ausgeführten Sittenschilderung dieses Mannes liegt nämlich die frühere Weise mit der nun sich bildenden in einem, die auffallendsten Contraste hervorbringenden Kämpfe, wie es bei Uebergängen nicht selten zu geschehen pflegt. Er arbeitet mit den Sklaven, speist mit ihnen an demselben Tische und genießt dieselben Gerichte. Wo ihn Plutarch als trefflichen Gatten und Vater schildert, sagt er unter Anderem, seine Gattin habe oft auch die Söhne der Sklavinnen an ihre Brust genommen, um dadurch eine innigere Verbindung, Liebe

---

chen und edeln Geschlechtern üblich. Seneca würde wohl hieran erinnert haben, da aber diese Gleichheit der Kleidertracht später nur aus politischen Gründen beibehalten wurde, überging er dieses Moment. De clem. l. I. c. 24. (Ruhk. Vol. I. p. 473.) sagt er nämlich: Indicta est aliquando a Senatu sententia, ut servos a liberis cultus distingueret: deinde apparuit, quantum periculum immineret, si servi nostri numerare nos caepissent! — Bei den Griechen war das Haupthaar der Sklaven geschoren, der Anzug war gleich. S. Ruhkopf zu obiger Stelle. Doch machten die Athener eine Ausnahme, bei welchen sich auch in dieser Beziehung am meisten Sinn für Menschlichkeit findet. Man unterschied die Sklaven im Aeußeren gar nicht vom Bürger. Bei den Deutschen trug der Sklave auch geschornes Haar, was für schimpflich galt; dann ein kurzes, enges Gewand, auch durften sie nur Ringe von unedlem Metalle haben. Grimm, deutsche Rechtsalterthümer, S. 339 ff.

und Zuneigung zwiſchen ſeinen Söhnen und den Sklaven zu erzeugen. Cato ſtraft die Sklaven nicht, wenn ſie auch z. B. beim Aufwarten offenbare Nachläßigkeiten ſich zu Schulden kommen laſſen. Aber deßungeachtet unterrichtet er ſeinen Sohn ſelbſt, obſchon Chilo, ein guter Grammatiker von ſehr lobenswerthen perſönlichen Eigenſchaften, ſein Sklave iſt, denn Cato hält es für ſehr unanſtändig, daß ein Sklave den Freien beim Ohr zupft, wenn der letztere langſame Fortſchritte macht, oder daß gar ein Freier einem Sklaven zu Dank verpflichtet ſeyn ſoll; er macht es ſeinem Sohne zur wirthſchaftlichen Regel, Sklaven in ſehr jungem Alter wohlfeil zu kaufen, ſie groß werden und von den übrigen Etwas erlernen zu laſſen, damit er ſie theuer verkaufe, und ſo das Vermögen erweitere, indem es nur einer Wittwe, aber keinem Manne begegnen dürfe, den bereits vorhandenen Reichthum nicht zu vermehren; Cato peitſcht, nachdem er in ſeinen verſchiedenen Civil- und Militär-Verwaltungen reich geworden war, auch die Sklaven, die im Dienſte an der Tafel etwas verſahen, und jagte durch Alter geſchwächte Sklaven fort, oder verkaufte ſie noch, (wenn ſie ihm Jemand abnahm) wobei Plutarch ſelbſt ſeinen Helden tadeln muß und die Bemerkung nicht unterdrücken kann: „gleich als wäre, wenn kein Vortheil mehr zu erzielen iſt, nicht noch Raum für die Menſchlichkeit, gleich als wäre Billigkeit nicht umfaſſender als Gerechtigkeit. Selbſt Hunde und andere Thiere füttert man noch, wenn ſie auch keinen Nutzen mehr bringen. Die Athener ernährten noch die Mauleſel bis zu ihrem Tode, welche ſie zur Erbauung des Parthenon gebraucht hatten, obgleich ſie von aller fernern Arbeit befreit

waren" *). Aber wie gesagt, Cato erlaubte sich mehrere Widersprüche in dieser Zeit des Uebergangs alt römischer Strenge in die neu-römische Weise, so daß die einen die anderen erklären. Als Fabius Maximus, unter welchem er Kriegsdienste leistete, Tarent eingenommen hatte, und Kato in dieser Stadt griechischer Bildung den Pythagoräer Nearchus kennen lernte, erfreute er sich des Umgangs mit ihm, und läugnete nicht, ihm Vieles zu verdanken; er lernte selbst noch die griechische Sprache, las die in derselben verfaßten Schriften, und machte Gebrauch von ihnen in seinen eigenen Aufsätzen. Aber — als die atheniſchen Abgeordneten Karneades und Diogenes (der Stoiker) nach Rom kamen, und die Jünglinge um dieselben sich versammelten, um von ihrer Weisheit Nutzen zu schöpfen, trug er im Senate darauf an, diese Griechen möglichst bald zu entlassen, damit die Jugend nicht durch sie verdorben werde. Auch sagte er, daß es mit dem Staate sehr übel stehe, wo ein Fisch so theuer sey, als ein Ochse, — jedennoch gab er selbst üppige Gastmähler!

Von nun an hatten die röm. Sklaven erst ihre harte Zeit. Wie in Griechenland waren sie jetzt ein Gegenstand des Luxus, wie Pferde, Gold, Seide, Edelgesteine u. s. w.; die reicheren Römer hielten nun oft mehrere hunderte, ja tausende, und prangten mit ihnen auf dem Forum **); während sie

*) Plutarch. Vol. II. c. 21. u. sonst p. 92. ed. Reiske.

**) Ueber die große Menge von Sklaven, welche Einzele sowohl als ganze Länder besaßen vergl. des Abbate Laurentii Pignorii de servis Romanorum Comment. Patav. 1694. Die Vorrede ist vorzüglich dem Beweise gewidmet, daß es eine

zu Hauſe in dem Hintertheile deſſelben, wo ſie als Bäcker, Weber, Spinner, Schuhmacher, Sattler, Gärber u. ſ. w. arbeiteten, in engen dumpfen, ungeſunden Gemächern dicht aufeinandergedrängt verſchmachteten. Wenn ſie ihre Herren am Tiſche bedienten, durften ſie keinen Laut von ſich geben, ſelbſt unwillkührliche Laute, wie Nießen, Huſten, wurden unbarmherzig beſtraft *). Zu ſo unwürdigen Dienſtleiſtungen gebrauchte ſie der vornehme Römer, daß ſich ſelbſt ihre abgeſtumpfte Natur zuweilen empörte, und daß ſie ſich wohl aus Verzweiflung ermordeten **). Beſonders unerträglich und alle beſſeren Gefühle in Aufruhr bringend, war die Bedienung der römiſchen Domina (der gnädigen Frau und des Fräuleins); für den geringſten Gegenſtand des unendlichen Putzes war je eine beſondere Sklavin, mit einem von der nichtswürdigen Arbeit, der ſie ihr Leben widmen mußte, entnommenen

---

uns kaum glaublich dünkende Menge von Sklaven gegeben habe. Was Griechenland betrifft, ſo zählte Attika in den Zeiten des Demetrius Phalereus 400,000 Sklaven! Dieſe Angabe des Kteſikles iſt wohl nicht übertrieben. Man vergl. Plato de Republ. l. IX. ed. Bip. Vol. VII. p. 253.: ὅτῳ ἐστὶ ἀνδράποδα πεντήκοντα ἢ πλείω κ. τ. λ.

*) Seneca Ep. 47. l. l. p. 198. Infelicibus servis movere labra, nec in hoc quidem, ut loquantur, licet. Virga murmur omne compescitur: et ne fortuita quidem verberibus excepta sunt, tussis, sternutamentum, singultus: magno malo ulla voce interpellatum silentium luitur: nocte tota jejuni mutique perstant.

**) S. Böttiger, Sabina oder Morgenſzenen in dem Putzzimmer einer reichen Römerin. Leipzig, 1806. I. Thl. S. 40 ff.

griechiſchen Namen, beſtimmt *). Die Sklavinnen ſtanden bis um die Hüfte entblöſt vor ihrer Gebieterin, die ſich mit einem ſcharfen, eiſernen Werkzeuge bewaffnet hatte, um Arme und Bruſt der Unglücklichen bei jedem Verſehen derſelben verwunden zu können, ja ſelbſt dann, wenn es der Kunſt nicht gelingen wollte, Gebrechen der Natur in Schönheiten zu verwandeln, oder die durch Alter oder Ausſchweifungen verwelkte Blüthe zu erneuern. Selbſt Ovid ertheilt in jenem Buche, welches ſich nichts weniger als die Entwickelung einer ſtrengen Sittenlehre zur Aufgabe gemacht hatte, der Domina den Rath, nicht über jede geringe Angelegenheit in Wuth ſich verſetzen zu laſſen, weil ſie in einer ſolchen grauſamen Bewegung keinen günſtigen Eindruck auf den Liebhaber mache, und benutzt ſelbſt ſeine Kunſt, menſchlicheres Verfahren zu empfehlen. So kam es, daß, wie ein Schriftſteller ſagt, der Pallaſt eines römiſchen Großen einem Schlachthauſe zuweilen ähnlich ſah, — weil allenthalben befleckt durch das Blut der Sklaven und Sklavinnen **).

---

*) Böttiger a. a. O. S. 8. S. 47. „Eine römiſche Dame aus den Zeiten, wo wir unſere Sabina hinverſetzen, hatte mindeſtens 200 Freigelaſſene und Sklavinnen zu ihrer täglichen Bedienung". Die Beweisſtellen ebendaſelbſt.

**) S. Böttiger a. a. O. S. 303 ff. 325 ff. Die Herren machten es eben ſo. Selbſt vom Kaiſer Adrian weiß man, daß er einem Sklaven im Zorne mit einem Griffel das Aug ausſtieß. Am beſten mochte es ablaufen, wenn der Sklave — die Backen aufblaſen mußte, damit die Fauſt deſto weicher ſchlüge.

Nun haben wir aber auch noch, um nicht einseitig zu werden, das Bessere im Heidenthum hervorzuheben. Vorerst ist zu erwähnen, daß sich durch seine ganze Geschichte köstliche Erinnerungen an einen uranfänglichen Zustand bewahrt haben, welcher, wie kein Böses, wie keinen unfrommen, ungehorsamen Sinn gegen die Götter, so auch keine herbe Scheidung unter den Menschen und keine Sklaverei kannte. Und dem Andenken an diesen Zustand waren sinnige Feste gewidmet, auf daß es stets bewahrt werde, und es fehlte nicht an Männern, die von Zeit zu Zeit große Wahrheiten daraus ableiteten *). Auch sonst fehlte es nicht an Institutionen mancherlei Art, die darauf hinwiesen, daß den Göttern auch die Sklaven werthvoll seyen, und daß sie dieselben beschützen, und ihre Würger bestrafen. Was nun das Erstere, die genannten Feste nämlich anlangt, so gehören hieher besonders die Saturnalien, durch welche die Erinnerung an ein goldenes Zeitalter festgehalten wurde, in welchem es keine Sklaven gab. Diese hatten an dem Feste des großen Jahres Gottes volle Freiheit, Freie und Sklaven speisten zusammen und jene bedienten sogar diese. Creuzer weist ferner noch aus Eustathius

*) Auch Plato beschreibt diesen Zustand im Staatsmanne; obwohl er aber daselbst nicht ausdrücklich sagt, daß es damals keine Sklaven gegeben habe, so paßt doch auch in seine Schilderung durchaus kein Sklave. Auch dies bestimmt mich anzunehmen, daß er die Sklaverei für ein unnatürliches Verhältniß zu halten geneigt war. Polit. Vol. VI. p. 34—35. Seine Schilderung gleicht der der Georgica und des Macrobius u. A. durchaus.

ein zu Cydonia auf Kreta herkömmliches Fest nach, „an welchem alle Freigeborne dieſe Stadt verließen, und die Sklaven gänzlich Meiſter von Allem waren (πάντων κρατοῦσι), und ſogar das Recht hatten, die Freien, welchen ſie etwa aufſtießen, zu ſchlagen" *). Mit einem anderen religiöſen, den Sklaven gewidmeten Feſte, welches Creuzern entgangen iſt, macht uns noch Macrobius, der fromme und menſchlich geſinnte Conſular, bekannt. Es wurde in Attika gefeiert, und ſollte anzeigen, daß die Götter die Sklaven geehrt wiſſen wollen **). Auch folgender römiſche Feſttag aus folgender Veranlaſſung entſtanden, mag noch hieher gezählt werden. Atronius Maximus, ſo läßt derſelbe Macrobius den Prieſter Prätextatus erzählen, ſchleppte im Jahre 474. der E. R. vor dem Beginne des öffentlichen Schauſpieles ſeinen Sklaven, an einem Pfahle gebunden, und denſelben ſtets geißelnd, im Circus umher. Jupiter zürnte über dieſe grauſame Handlung, und befahl einem gewiſſen Annius im Schlafe, dem Senate anzuzeigen, daß

*) Creuzer Symbolik und Mythologie 2te Ausg. II. Bd. S. 217.

**) Macrob. Saturnal. l. I. c. X. p. 210. Philochorus Saturno et Opi primum in Attica statuisse aram Cecropem dicit: eosque Deos pro Jove Terraque coluisse: instituisseque ut patres familiarum et frugibus et fructibus jam coactis passim cum servis vescerentur, cum quibus patientiam laboris in colendo rure toleraverant: delectari enim Deum honore servorum contemplatu laboris. — Hienach wäre übrigens die Sklaverei unter den Griechen ſchon ſehr alt, und es frägt ſich, ob dann richtig iſt, was Herodot (l. VI. Schweigh. Vol. III. p. 141.) erzählt.

ihm eine so große Grausamkeit sehr mißfalle. Da Annius nicht gehorchte, starb sein Sohn eines plötzlichen Todes, und er selbst wurde mit einem Mal an den Füßen gelähmt, nachdem er auch einer zweiten Aufforderung kein Genüge geleistet hatte. Nun erst ließ sich Annius auf einer Tragbahre in den Senat bringen; kaum hatte er sich seines Auftrags entledigt, als er sogleich auch wieder gesund wurde, und nach Hause gehen konnte. Der Senat aber beschloß zur Versöhnung des Jupiter den circensischen Spielen einen Tag hinzuzufügen. So weit Macrobius *).

Institutionen anderer Art, deren wir oben Erwähnung gethan, bildeten die Asyle. Dem Herakles war nach Herodot **) ein Tempel zu Kanobus in Egypten geweiht; der bedrängte Sklave, der in denselben flüchtete, und sich die heiligen Zeichen auf seine Haut eingraben ließ, stand unter dem Schutze des Gottes, der einst selbst auch Sklave gewesen, und darum Mitleiden mit ihm empfindet. Auch Theseus, gleich

*) Macrob. l. l. c. XI. p. 218 sq.

**) Herod. l. II. c. 117. — Diese Sitte, den Sklaven Zeichen einzugraben, besteht jetzt noch in Africa. Als die Portugiesen im sechzehnten Jahrhundert das Königreich Angola eroberten, wurde einer unter ihnen flüchtig; um Schutz bei dem africanischen Könige zu erhalten, erbot er sich, ihm ein wichtiges Geheimniß zu eröffnen; aber zuvor solle ihm der Fürst die Zeichen einsetzen lassen, und ihn dadurch als seinen Sklaven, der des königlichen Schutzes genieße, anerkennen. S. Douville Voyage au Congo, ch. IV.

dem Herakles ein befreiender Genius, war den Sklaven Patron *). In Rom waren die Vestalinnen, die Tempel, Statuen und Altäre der Götter und Kaiser Zufluchtsörter der Sklaven **).

Bei den Hindus hatte sich nebst der oben angeführten, ihnen eigenthümlichen Begründung ihrer Kasteneintheilung auch noch eine andere Tradition erhalten, welche Windischmann sehr richtig als eine Lehre darstellt, die auf eine mildere Anschauungsweise der Sudra's hinarbeitete ***). Der ganze Staatskörper wurde nämlich als ein Bild des Brahma-Leibes dargestellt, dessen Haupte die Brahminen, dessen Schultern die Krieger, dessen Lenden die Gewerbetreibenden, dessen Füßen endlich die Sudra's entsprossen sind. Nach diesem Bilde erscheinen alle Klassen der Gesellschaft geheiligt, und Ein Blut, ein Lebensodem, der göttliche des Brahma, beseelt alle Glieder des großen Organismus und verbindet sie zu einem Gesammtleben.

---

*) Plutarch. Thes. c. 24. Vergl. Creuzer Symbol. und Mythol. II. Bd. S. 218.

**) Pignor. de serv. Roman. p. 10. seq., wo auch die Beweisstellen sich finden. Statua miseris perfugium erat, tunc enim magistratus de querelis ipsorum cognoscebat et venire jubebat, ne in potestatem domini reciderent amplius. Siehe auch Schrader a. a. O. S. 59.

***) Windischmann, die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte I. Thl. Indien 3e Abth. S. 913 ff., wo überhaupt sehr beachtenswerthe Untersuchungen über diese und ähnliche Verhältnisse geführt sind.

Alle dieſe Erſcheinungen beweiſen, daß die Religion auch in ihrem Verfalle noch das Tröſtlichſte für das Menſchengeſchlecht darbot, und laſſen uns ſchon zum voraus vermuthen, daß die beſſeren Keime auch in einzelen Menſchen, ſelbſt dann als das Loos der Sklaven im Allgemeinen höchſt grauenhaft geworden war, nicht ganz unthätig in der fraglichen Beziehung werden geweſen ſeyn. So iſt es eine auch hier einiger Berichtigung bedürfende Behauptung Ritters, daß Platon es nicht der Mühe werth gehalten habe, in ſeinem Staate zur Bildung der Sklaven Gehöriges vorzuſchreiben, indem es von ihm gleichſam dem Zufall, lediglich ihnen ſelbſt, überlaſſen worden ſey, ob ſie die Mittel zur Abhülfe der nothwendigen Bedürfniſſe fänden *). Denn einmal iſt es dem Platon eine Vorausſetzung, über die er gar nicht Mehreres ſprechen will, daß der Herr ihm recht wohlwollend geſinnte, und möglichſt gute Sklaven zu beſitzen ſuchen ſolle, denn ſie hätten oft eine trefflichere Geſinnung, ſagt er, als Brüder und Söhne, und den Herrn und die ganze Familie gerettet **). Solche Sklaven lieferte nun doch nicht der Zufall; dann aber ſchrieb Platon ausdrücklich vor, ſie gut zu erziehen ***), und

*) Ritter, Geſchichte der Philoſophie II. Bd. S. 450.

**) Plato de Legibus l. VI. l. l. p. 301. *ἴσμεν ὅτι που πάντες εἴποιμεν ἂν ὡς χρὴ δούλους ὡς εὐμενεστάτους κεκτῆσθαι καὶ ἀρίστους. πόλλοι γὰρ ἀδελφῶν ἔδε δοῦλοι καὶ υἱεων εἰσὶ κρείττους πρὸς ἀρετὴν πᾶσαν γινόμενοι κ. τ. λ.*

***) l. l. p. 303. *τρέφειν δ' αὐτους ὀρθῶς κ. τ. λ. τρέφειν* heißt nach dem Zuſammenhang nicht blos ernähren.

dieſelben noch weniger als ſeines Gleichen zu mißhandeln. Denn Wer Denjenigen, den er hart behandeln könne, gleichwohl nicht hart behandle, und hierin unbefleckt von unfrommem und ungerechtem Weſen ſich bewahre, werde ein zu allem Vortrefflichen tüchtiger Mann ſeyn. Selbſt Ariſtoteles, der überaus harte Beurtheiler der Sklavenverhältniſſe, weiß ſeiner Theorie vom Sklaven als einem lebendigen, wenn gleich abgeſonderten Theile ſeines Herrn eine anſprechende Seite abzugewinnen, indem er ſagt, daß ſich gerade aus dieſer Beziehung beider zu einander das ſich gegenſeitig Ergänzende und eine gewiſſe Freundſchaft zwiſchen ihnen erklären laſſe *). In ſeinem Buche von der Hauswirthſchaft gibt er übrigens auch ihn ſehr ehrende Verhaltungsregeln in Betreff der Sklaven. Unter ſeinen Beſitzthümer, ſagt er, müſſe man zuerſt das Nothwendigſte, Beſte und Vorzüglichſte ins Auge faſſen, was doch der Menſch ſey. Er ſolle wohl erzogen werden, alles Nöthige reichlich erhalten, und der allgemeine Grundſatz, durch Strafen und Belohnungen zu wirken, auch hier gelten. Unter dieſen Belohnungen nennt er auch die Freilaſſung **).

---

*) Aristot. de Repub. l. I. c. 6. Ende.

**) Aristot de cura rei famil. l. I. c. 5. Nicht unintereſſant iſt es wahrzunehmen, daß Ariſtoteles hier den Sklaven nur wenig oder keinen Wein zu geben empfiehlt; auch die Carthager genößen im Kriege keinen Wein und viele Freien enthielten ſich deſſelben, weil er ausgelaſſen mache. Von der ſchmählichen Art der Spartaner, welche ihre Sklaven berauſchten, um durch ſolchen Anblick die Jugend von der Trunkliebe abzuhalten, weiß demnach Ariſtoteles nichts.

Unter allen Griechen und Römern ist indeß vorzugsweise Seneca wegen seiner milden, eines Christen oft nicht unwürdigen Betrachtungsweise der Sklaven berühmt geworden. Es entsteht aber die Frage, ob nicht Seneca etwa wirklich schon unter christlichen Einflüssen stand, und ob dem vorgeblichen Briefwechsel zwischen dem Apostel Paulus und Seneca nicht irgend eine Spur wahrer Tradition zum Grunde liege, ob also der römische Philosoph nicht wirklich in irgend einem Verkehre mit dem apostolischen gestanden habe. Wir glauben, die etwaige Frage über einen solchen Zusammenhang entschieden verneinend beantworten zu müssen, und zwar, weil Seneca eine tiefere, religiöse Betrachtungsweise des Gegenstandes vermissen läßt; er spricht nur vom allgemein menschlichen Standpunct aus, welchen er freilich beinahe erschöpft *).

*) Seneca epp. n. 47. l. l. Vol. II. p. 196 ff. seq. Servi sunt? immo homines. Servi sunt? immo contubernales. Servi sunt? immo conservi, si cogitaveris tantundem in utrosque licere fortunae. p. 200. Haec tamen praecepti mei summa est: Sic cum inferiore vivas, quemadmodum tecum superiorem velles vivere. Quoties tibi in mentem venerit, quantum tibi in servum liceat: veniat in mentem, tantundem in te domino tuo licere: „Atego, inquis, nullum habeo dominum". Bona aetas est. Forsitan habebis; nescis qua aetate Hecuba servire coeperit, qua Croesus, qua Darii mater, qua Plato, qua Diogenes? Vive cum servo clementer. Comiter quoque et in sermonem admitte, et in consilium, et in convictum... p. 201. Non ministeriis illos aestimabo, sed moribus. Sibi quisque dat mores: ministerio casus assignat. Quidam coenent tecum, quia

Gleichwie er in seiner schönsten und durchgearbeitetsten Schrift (Consolatio ad Helviam), worin er einen verwandten Stoff behandelt, nämlich seine Mutter über seine Verbannung tröstet, ferner in seinem Werke von dem milden Sinne an Nero, worin Schätzbares auch über die Behandlung der Sklaven enthalten ist, die fromme Weltbetrachtung sich nur beiläufig in den Sinn kommen läßt *), eine so große Aufforderung er auch dazu hatte, so verhält es sich ganz auch mit dem Inhalte seines 47sten Briefes an Lucilius. Wohl verfaßte er diese immerhin denkwürdige Zuschrift an seinen Freund, nachdem er von Corsica nach achtjähriger Ausweisung aus Rom wieder zurückgekehrt war, also selbst die Unbilden des Glückes erfahren hatte, und zu mitleidsvoller Theilnahme an dem Schicksale anderer alle Aufforderung in sich fühlte. Da also diesem Briefe ganz das Gepräge seiner übrigen Arbeiten aufgedrückt ist, alle aber sammt und sonders eigenthümlich

---

digni sunt; quidam ut sint. Si quid enim in illis ex sordida conversatione servile est, honestiorum convictus excutiet.... p. 202. Colant te potius, quam timeant. Dann auch die Götter in ziemlich entfernter Beziehung.. Plane, inquit, prorsus colant, tanquam clientes, tanquam salutatores? Hoc qui dixerit, obliviscetur, id dominis parum, quod Deo satis est, qui colitur et amatur. Non potest amor cum timore misceri.

*) De clement. l. I. c. 7. l. l. Vol. I. p. 445. Quoniam Deorum feci mentionem, optimum hoc exemplum constituam ad quos formetur, ut se talem esse civibus, quales sibi Deos velit. Vergl. die traurige Stelle ad Helv. c. 8. l. l. Vol. I. p. 173.

Christliches nirgends andeuten, uns aber allgemein bekannt ist, wie der Mensch auch ohne Christus das Gute kennt und billigt, aber nur nicht recht ausübt, so werden wir auch hier nur Verlassung finden, das Loos des gefallenen Menschen zu beklagen, der zwar über viele Verhältnisse des Lebens trefflich denken und sprechen, aber ohne Verbindung mit Christus dem Gedanken keine wahre, Leben umbildende, Kraft zu geben weiß *).

Wenn wir nun auch, nachdem wir das Schönste, was das Heidenthum über die Sklaverei hervorgebracht hat, im Wesentlichen mitgetheilt haben, die Sage über das gerühmte Verhältniß des Pythagoräers Archytas von Tarent zu seinen Hausgenossen, einige Stellen aus Cicero's Schriften, namentlich von den Pflichten, aus den arrianischen Abhandlungen Epiktets, aus Plutarch, welcher überall in seinen Werken, wo sich Gelegenheit darbietet, eine mildere Behandlung der Sklaven empfiehlt, den Saturnalien des Macrobius, der indeß nur den Seneca, oft wörtlich, nachahmt, übergehen, und nur noch auf einige Milderungen der alten Gesetzgebung durch die noch heidnischen Kaiser, namentlich durch Antoninus Pius hinweisen **), so wird uns doch der Vorwurf nicht leicht zu machen

*) So sagt selbst Seneca de provid. c. 1. Ed. Ruhkopf Vol. I. p. 299. Cogita, filiorum nos modestia delectari, vernularum licentia: illos disciplina tristiori contineri, horum ali audaciam.

**) Instit. Justin. l. I. tit. 8. §. 2. l. l. p. 60. Ex constitutione divi Pii Antonini, qui sine causa servum suum occiderit, non minus puniri jubetur, quam qui servum alienum oc-

ſeyn, daß wir die heidniſche Zeit mit Vorliebe nur von ihrer Schattenſeite aufgefaßt hätten, um die chriſtliche deſto glänzender erſcheinen zu laſſen. Wir dürfen wohl Alles, was auch noch das Heidenthum Anerkennungswerthes über die Sklaverei hervorbrachte, mit aller Unparteilichkeit hervorheben: die Verdienſte des Chriſtenthums werden dadurch nicht geringer. Am allerwenigſten aber bedarf Daſſelbe eines falſchen Schmuckes *).

Indem wir nun, nachdem wir die Betrachtungsweiſe der heidniſchen Welt von der Sklaverei vorgelegt haben, die Löſung unſerer eigentlichen Aufgabe verſuchen, ſo werden wir wohl zuerſt die chriſtliche Anſchauung des Sklaven entwickeln müſſen, womit wir die Darlegung der nächſten und unmittelbarſten Folgen, welche dieſe Anſchauung für ihn hätte, verbinden; hierauf wird erſt die Beſchreibung Deſſen, was zur wirklichen Aufhebung der Sklaverei geſchah und wie es geſchah, folgen können. In Bezug auf Zeiten- und Völkerverhältniſſe aber, unter welchen das Chriſtenthum wirkte, bietet ſich eine ſehr natürliche Abtheilung dar; zuerſt nämlich haben wir dem Geiſte des Chriſtenthums in ſeinem Zuſammentreffen mit der von ihm zu überwindenden Sklaverei un-

ter

---

ciderit. Sed et major asperitas dominorum ejusdem principis constitutione coërcetur etc. Durch das auch auf Sklaven angewendete, und durch Antoninus beſtätigte Aſylrecht derſelben. Vergl. Schrader d. d. Stelle.

*) Ueber die mildere Sklaverei bei den Hebräern wollen wir nichts vorbringen, da dieſes Verhältniß Theologen bekannt genug iſt.

ter Römern und Griechen unſere Aufmerkſamkeit zuzuwenden, ſodann aber auseinanderzuſetzen, wie er ſich unter den Germanen in derſelben Beziehung thätig erwies. Beide geſchichtliche Maſſen unterſcheiden ſich vorzugsweiſe dadurch von einander, daß die erſtere vorherrſchend Grundſätze des Handelns und nur die erſten Uebergänge des Gedankens in das Leben enthält; die zweite dagegen die bereits vorhandenen Gedanken verwirklicht uns darbietet. Das Mittelalter nämlich iſt es, welches ſich das Verdienſt der vollſtändigen Aufhebung der eigentlichen Sklaverei erwarb; denn, obgleich wir ſehen werden, daß die Chriſten vom zweiten Jahrhundert an Sklaven in großen Maſſen, daß ſie ſie zu Hunderten und Tauſenden auf einmal entließen, ſo beſtand gleichwohl die härtere Knechtſchaft noch bis tief ins Mittelalter hinein fort. Uebrigens bedarf es kaum der ausdrücklichen Bemerkung, daß wir auch in der zweiten Abtheilung nicht ausſchließend von dem Wirken des Chriſtenthums unter den germaniſchen Völkern ſprechen werden: auch auf die Griechen wird noch Rückſicht zu nehmen ſeyn; wenn wir alſo ſagten, daß in der erſten Abtheilung von dem Einfluß des Chriſtenthums auf die Aufhebung des fraglichen Inſtituts unter Römern und Griechen, im zweiten unter den Germanen werde gehandelt werden, ſo war damit lediglich gemeint, daß hier das Chriſtenthum unter den letzteren nur eine überwiegende Berückſichtigung verdiene.

Finden wir im Heidenthum eine, den lebhafteſten Schmerz erweckende Auffaſſung eines ſo großen, ja man wird ohne Uebertreibung ſagen dürfen, des größern Theils der Menſchheit, ſo lag eine der wichtigſten Urſachen dieſer Erſcheinung

darin, daß der Menſch nur in ſeinen irdiſchen Beziehungen, daß er nur als Zeitweſen begriffen wurde. Was konnte daran liegen, ein ſo flüchtiges Daſeyn zu vernachläßigen, und was konnte es ſo leicht möglich machen, von dem Vorübergehenden eine Anſicht zu gewinnen, welche dringend darauf hingewieſen hätte, daß er zu Wichtigerem vorhanden wäre, als eben auch einen vorübergehenden Gebrauch, den möglichſt nützlichen, von ihm zu machen, ungefähr, wie von einem Thiere, das heute iſt, und morgen verſchwindet? Erſt mit dem Chriſtenthum verbreitete ſich der feſte Glaube über die Völker der Erde, daß der eigentliche Menſch im Menſchen in einem Geiſte beſtehe, der nie vergeht, und das jetzige Leben Folgen für eine unermeßliche, für eine ewige Zukunft habe. Da dieſe Wahrheit durch den Sohn Gottes ſelbſt verkündet wurde, welcher durch ſeine Menſchwerdung und ſeinen Opfertod an ſich ſchon das ſprechendſte Zeugniß von der Liebe Gottes gegen die Menſchen, und von der erhabenen Beſtimmung und Würde derſelben abgab, ſo befeſtigte ſich der Glaube an Unſterblichkeit aufs Tiefſte; er war ja nicht gekommen, etwa nur von einem zeitlichen, ſondern von einem ewigen Elende die Menſchen zu erlöſen. In demſelben Maaße als die Beachtung des Menſchen, als eines zu ewigem Leben beſtimmten Weſens, hervortrat, traten ſeine blos zeitlichen Verhältniße in den Hintergrund, und mitten durch die vergängliche, dem niederen Daſeyn angehörige Ungleichheit leuchtete eine höhere Gleichheit Aller hindurch, und die große Wahrheit von Gott, dem Vater Aller ohne Unterſchied, war zum Verſtändniße vorgedrungen. Daher trugen auch ſchon die Apoſtel kein Bedenken, den Sklaven die Heilslehre anzubieten, und

Diejenigen aus ihnen in die Kirche aufzunehmen, welche sich zum Glauben an Christus bekannten. Daher lehrte Paulus, in Christo sey kein Unterschied zwischen dem Griechen und dem Juden, zwischen Beschneidung und Vorhaut, dem Barbaren, Scythen, Sklaven und Freien, sondern Christus sey Alles in Allem *). Um diese und ähnliche Stellen vollkommen zu verstehen, muß man sich der oben aus Aristoteles mitgetheilten Ansichten der Griechen von den Barbaren erinnern; es schauten nicht nur die Juden mit verachtendem Hochmuthe auf alle Nicht-Juden herab, sondern auch die Griechen auf alle Nicht-Griechen, welche sie, wie wir wissen, für Sklaven von Natur, für Menschen von an sich niedrigerer Art hielten. In der That mochte der Hellene, im Hinblicke auf die hohe Bildung seines Volkes, und dessen, von diesem Standpuncte aus, unbestreitbaren Vorzüge vor den übrigen Nationen, nicht minder hartnäckige, weil von Kindheit an anerzogene, Vorurtheile gegen eine innige Brüdergemeinschaft mit Denen, die er Barbaren nannte, zu besiegen haben, als der Jude. Wie befremdend aber mag es erst dem griechischen und römischen Herrn gewesen seyn, wenn er sich mit seinem Sklaven als Eins in Christo betrachten sollte, wenn ihm ein Gesichtspunct eröffnet wurde, von dem aus er in sich nicht mehr und nicht weniger Werth, als eben auch in seinem Knechte finden sollte! Deßhalb sah sich wohl auch Paulus veranlaßt, so oft diese Verhältniße zu berühren, und die Lehre des Evangeliums einzuschärfen.

In Bezug auf die äußeren Verhältniße der Sklaven dran-

*) Kol. III. 11. Gal. III. 28.

gen indeß die Apoſtel auf keine andere Veränderung, als auf eine ſolche, die ſich bei Jüngern des Herrn ſchlechthin von ſelbſt ergeben mußte. Petrus und Paulus fordern die chriſtlichen Sklaven auf, ihren Herren dem Fleiſche nach gehorſam zu ſeyn, mit Furcht und Zittern, in Einfalt des Herzens, wie Chriſto ſelbſt *), und zwar den harten, wie den milden **). Sie ſollen nicht blos Augendiener ſeyn, nicht blos die Gunſt ihrer Herren ſich zu erwerben ſuchen, ſondern aufrichtig und mit dem Bewußtſeyn dienen, daß ſie in ihrem Berufe Gottes Willen erfüllen, und für das Gute, das ſie in ihren Verhältniſſen thun, vom Heilande werden belohnt werden ***). Auf der anderen Seite werden auch die Herren ermahnt, von hartem Bezeigen gegen ihre Sklaven zu laſſen, und zu bedenken, daß ſie nicht ſchlechthin Herren ſeyen, ſondern ſelbſt auch einen Herrn im Himmel haben, dem ſie Rechenſchaft geben müſſen, und bei welchem kein Anſehen der Perſon gilt †). So ließen demnach die Apoſtel, zunächſt nur die Umgeſtaltung des inneren Menſchen bezweckend, die äußeren Verhältniße an ſich, wie ſie waren, da wahres Geiſtesleben, wenn die Keime dazu einmal vorhanden ſind, an ſich unter allen Umſtänden gedeihen kann; der als Sklave Berufene, ſollte Sklave bleiben, und nicht unzufrieden werden, ſondern eingedenk ſeyn, daß er ein Freigelaſſener des Herrn wäre, und der als Freier

---

*) Ephes. VI, 5. Kol. III, 22—25.

**) I. Petr. II, 18.

***) Eph. VI, 6—8.

†) Eph. VI, 9.

Berufene erwägen, daß er ein Knecht des Herrn wäre *): in die Beiden gemeinsame Beziehung zu Christus sollten alle übrigen Verhältniße aufgenommen, und in derselben, wenn sie sich nur mit einer geheiligten Willensrichtung nicht geradezu unverträglich erwiesen, angeschaut werden. Diese und ähnliche Grundsätze trugen die Apostel nicht blos mündlich und schriftlich vor, sie bethätigten sie auch im Leben. Als Onesimus dem Philemon aus Laodicäa, seinem Herrn, entlaufen war, fiel es dem Apostel Paulus nicht ein, durch seine Vermittelung das bereits schon sehr auseinandergegangene Verhältniß beider vollends zu lösen, und auf Befreiung des Sklaven zu dringen; er schickte ihn vielmehr, innerlich neugeboren, wieder zurück, und bat nur, denselben liebevoll wieder aufzunehmen, und als Bruder in Christo zu behandeln **).

Wir können die Frage ganz unentschieden lassen, ob die Apostel auch nur eine Ahndung von der einstigen völligen Aufhebung der Sklaverei hatten; war ja doch dieselbe so sehr in alle Verhältniße des öffentlichen und häuslichen Lebens verwickelt, daß es höchst schwer seyn mußte, einen Fortbestand der bürgerlichen Existenz ohne dieselbe für möglich zu halten. Aber die umgestaltenden Grundsätze waren einmal mitgetheilt, aus denen eine neue Welt hervorgehen mußte, denn die begriffene, innere Gleichheit machte sich nothwendig allgemach von selbst auch nach Außen geltend, und strebte, sich hier im Bilde wiederzufinden, so daß das erkannte, gleiche Verhältniß Aller zu Gott eben auch eine Gleichheit Aller vor den

*) 1. Kor. VII. 21—22.

**) Ad Philem. XVI.

Menſchen ſuchte, verſteht ſich, mit jener in der Natur menſchlich-ſocialer Verhältniße gelegenen Beſchränkung. Aber kein äußerer Befehl ſollte die große Veränderung herbeiführen; nur als Erweis freien Dankgefühls gegen den Erlöſer, der uns von der Sünde und der Verdammung befreit, und dem zulieb darum auch die ſchmachvollen Feſſeln, mit denen der Bruder den Bruder gefangen hielt, gelöſt werden müßten, konnte die Veränderung einen ſittlichen Werth haben.

In den chriſtlichen Schriften, die unmittelbar nach den Zeiten der Apoſtel noch im erſten und im zweiten Jahrhundert herausgegeben wurden, findet ſich nichts auf die Verhältniße der Sklaven Bezügliches. Aus dem dritten Jahrhundert iſt uns indeß die Apologie des Origenes Zeuge, daß die Chriſten inzwiſchen ſehr thätig und glücklich in Bekehrung der Sklaven geweſen waren, und dieſe hinwiederum auch ihre Verhältniße beſtens benutzten, um in ihren Kreiſen dem Chriſtenthum Anhänger zu werben. Beſonders widmeten ſie den Frauen und den Kindern des Hauſes ihre apoſtoliſche Aufmerkſamkeit, machten ſie mit dem Heilande der Welt bekannt uud führten ſie in die chriſtliche Kirche ein. Dieſelben Stellen bei Origenes, welche uns von dem Geſagten in Kenntniß ſetzen, geben uns auch die Beweiſe an die Hand, daß die heidniſche Welt immer noch von der unſeligen Verblendung eingenommen war, die Sklaven ſeyen an ſich für alles Höhere unfähig, ja daß ſelbſt Männer, die ſich unter die Gebildetſten zählen durften, es den Chriſten zum beſonderen Vorwurfe machten, daß ſie ſich mit Liebe dieſer verachteten, tiefgeſunkenen Klaſſe von Menſchen widmeten, um ſie aus dem Abgrunde des Verderbens zu befreien. Auf der anderen Seite

legten die Christen gerade darein den größten Werth, und fanden in der täglich aufs Neue sich bestätigenden Thatsache, daß es ihnen gelinge, Menschen für höhere Bestrebungen zu gewinnen, an deren sittlichen Verwandlung alle menschliche Weisheit verzweifelte, den Beweis einer ihrer Lehre innewohnenden, göttlichen Kraft. Celsus, der Philosoph, gewann daher sogar einerseits die Meinung, es sey Grundsatz der Christen, ihre Gemeinde dürfe nur aus verworfenen Menschen bestehen; denn der Gedanke, daß sich die Christen mit dergleichen gerne in Verbindung setzten, um sie zu bessern, war ihm schwer zugänglich, weil er nicht glaubte, daß sie gebessert werden könnten; andererseits, und hiemit in genauem Zusammenhange, die Christen verabscheuten das Talent an sich, und jegliche Bildung desselben. In dieser Beziehung sagte er: „darin bestehen ihre (der Christen) Grundsätze: „„Kein Unterrichteter, kein Weiser, kein Einsichtsvoller komme zu uns, denn solches zu seyn, halten wir für Böse;“ sondern, Wer ungelehrt, Wer unverständig, Wer ungebildet, Wer einfältig ist, nähre getrost die Hoffnung in sich, der Unsrige zu werden. Indem sie von freien Stücken eingestehen, daß solche Menschen ihres Gottes würdig seyen, erklären sie, daß sie lediglich Thoren, Niedriggeborne, Blödsinnige, Sklaven, Weiblein und Kinder bereden wollen und können“ *).

*) Orig. adv. Cels. l. III. §. 44. Opp. Ed. De la Rue. Tom. I. p. 475. Celsus konnte sich um so eher in seinen tief-heidnischen Vorurtheilen, daß Wahrheit, Weisheit und Tugend nur für einen, und zwar den kleineren Theil der Menschen seyen, befestigen, als zu seiner Zeit factisch nur sehr wenige aus den höheren

Nachdem Origenes die einer solchen Ansicht zum Grunde gelegenen Mißverständnisse in ausführlicher Darstellung aufgedeckt, und insbesondere gesagt hatte, daß die Christen nicht die Weisheit und Wissenschaft, sondern nur den der gröbsten Unwissenheit in den göttlichen Dingen sich oft beimischenden Weisheitsdünkel verabscheuten, fügt er noch bei: „Wir bekennen offen, daß wir alle Menschen durch das Wort Gottes bilden wollen, wenn Celsus auch nicht damit einverstanden ist; hienach theilen wir auch den Jüngeren die ihnen angemessenen Ermahnungen mit und leiten die Sklaven an, wie sie einen edlen Sinn in sich erzeugen können, und so durch das Wort frei werden" *). An anderen Orten tadelt Celsus also die Christen: nie verkehrten sie mit gebildeten Männern, nie wagten sie es, unter solchen das Ihrige vorzutragen, wo sie aber Knaben, Sklaven und Dummköpfe versammelt fänden, drängen sie sich hinzu und haschten nach Beifall. In den Häusern sähe man Wollenspinner, Schuhmacher, Gärber (dies waren die Sklaven, S. Ob.), überhaupt

---

Ständen dem Christenthum angehörten. So sagt Hieronymus ad Pammach. ep. 54. (Opp. Ed. Mart. Tom. IV. P. II. p. 583.) Tunc rari sapientes, potentes, nobiles Christiani.

*) Orig. adv. Cels. l. l. §. 54. p. 483. ὁμολογοῦμεν δὲ πάντας ἐθέλειν παιδεῦσαι, τῷ τοῦ θεοῦ, κἂν μὴ βούληται Κέλσος, λόγῳ, ὥστε καὶ μειρακίοις μεταδίδοναι τῆς ἁρμοζούσης αὐτοῖς προτροπῆς, καὶ οἰκότριψιν ὑποδεικνύναι, πῶς ἐλευθερον ἀναλαβόντες φρόνημα, ἐξευγενισθεῖεν ὑπο τοῦ λόγου.

ganz Ununterrichtete und völlig Rohgesinnte vor Knaben und Weibern Wunderdinge erzählen; in Anwesenheit der Aelteren und Verständigeren schwiegen sie. Sie sagten sogar den Kindern, ihre Väter und Lehrer seyen nicht zu hören, denn Was sie wüßten, wäre nur Thorheit, und womit sie sich beschäftigten, Nichts werth; glaubten sie aber ihnen (den Sklaven), so werde die ganze Familie glücklich. Während dieser Unterhaltung trete etwa der Lehrer ins Zimmer, sogleich sey wieder Alles stille; kaum aber habe er sich entfernt, so fingen die Sklaven aufs Neue an, und sagten: in Gegenwart des Vaters und des Lehrers sey nichts Gutes vorzubringen; denn sie fürchteten ihre Verkehrtheit und Grausamkeit; wenn sie Nützliches lernen wollten, sollten sie sich in das Frauenzimmer begeben, oder in ihre Werkstätte *). Es ist nicht nöthig, die treffliche Erwiederung des Origenes auf dergleichen Anklagen anzuführen; aber so viel ersehen wir, daß das Christenthum schon im zweiten Jahrhundert, welchem Celsus angehört, sehr segensreich unter den Sklaven gewirkt hatte, und daß dieselben mit vieler Heilsbegierde dem Evangelium entgegenkamen, durch dasselbe neue Menschen wurden, und dann sogar durch weitere Verbreitung desselben sich dankbar erwiesen. Diesen Gang der Befreiungsgeschichte der Sklaven forderte schon die gemeinste Einsicht. Bevor sie auf einer höheren Stufe sittlicher Bildung standen, konnte eine jede äußere Befreiung nur verderblich wirken; und gewiß: hätte das Christenthum schlechthin Befreiung der Sklaven gepredigt, und wäre es ihm gelungen, sie ohne vorhergegangene

*) Orig. l. l. §. 18. p. 458. §. 52. p. 482. §. 55. p. 484.

Ablöſung der inneren Feſſeln durchzuſetzen, es hätte eine Verwüſtung herbeigeführt, ähnlich der, wenn die Hölle ſelbſt alle ihre Bewohner mit einemmale ausſendete, und auf der Erde ihrer Willkühr überließe: in der durch das Chriſtenthum hervorgerufenen allgemeinen Zerſtörung würde es ſelbſt ſeinen Untergang gefunden haben. Auf der anderen Seite aber müſſen wir uns auch zum Bekenntniſſe herbeilaſſen, daß die ganze Weltgeſchichte keine erhabenere Erſcheinung darbiete, als die, daß das Chriſtenthum, nachdem es ſo viele Sklaven in ſich aufgenommen hatte, in denſelben das Beſtreben, ſich eigenmächtig auf revolutionärem Wege die Freiheit zu verſchaffen, nicht aufkommen ließ. Es konnte den chriſtlichen Sklaven bald nicht entgehen, ja der Prieſter des Evangeliums rief dieſes Selbſtgefühl gefliſſentlich hervor, daß ſie in Bezug auf wahre Bildung weit höher ſtünden, als ihre heidniſchen Herren; gleichwohl blieben ſie ihnen unterthan, und retteten die Ehre des Glaubens, der, aufrühreriſches Weſen erzeugend oder es nur nicht zu hemmen vermögend, ſich in den Augen aller Welt ein bleibendes Denkmal der Schande und ihm beigemiſchten fleiſchlichen Strebens errichtet hätte. Aber gerade Das, wodurch ſich der Sklave über ſeinem Herrn erhaben wußte, enthielt auch die Kraft in ſich, ſich ihm zu unterwerfen; die Ueberzeugung, ein Bürger des Reiches Gottes zu ſeyn, entſchädigte ihn reichlich dafür, daß er kein Bürger irdiſcher Reiche war; das Bewußtſeyn der Freiheit der Kinder Gottes, ſetzte über den Mangel bürgerlicher Freiheit hinweg, und die Hoffnung einer jenſeitigen Seligkeit ließ den Jammer dieſes Lebens in Geduld auf ſich nehmen. Für wahr ein ewig rühmliches Zeugniß für das Chriſtenthum und die himmliſche Kraft,

die in ihm wohnt, bietet sein Verhältniß zur Sklaverei dar. Es ist dies um so mehr anzuerkennen, als es nicht fehlen konnte, daß christliche Sklaven, wenn sie ihrem Glauben im Leben Folge geben wollten, oft in die bedenklichsten Collisionen mit ihren Herren und Frauen kommen mußten. Die hl. Potamiana z. B., eine Sklavin, deren Andenken Eusebius in seiner Kirchengeschichte frommen Sinnes aufbewahrt hat *), willigte in die unreinen Zumuthungen ihres Herrn nicht ein; sie wurde von demselben bei einer Verfolgung dem Gerichte als Christin überliefert und Martyrin. Wie oft mochte sich derselbe Fall, wie oft mochten sich ähnliche ereignet haben, in welchen die Sklaven und Sklavinnen bis zum Aeußersten getrieben wurden? Sie duldeten, bis sie der Tod in ein höheres Leben einführte. Die Martyrergeschichte erwähnt nicht weniger, ihr angehöriger Sklaven; dahin gehören die heiligen Eutyches, Victorinus, Maro, Nereus, Achilleus u. A. Welchen Qualen mögen sie nicht oft überantwortet gewesen seyn, ehe sie nur den öffentlichen Gerichten anheimfielen, und zu dem Zeitpuncte gelangten, wo die Leiden des freien Christen, wenn er seines Glaubens wegen Verfolgung litt, ihren Anfang nahmen? Gleichwohl gewahren wir nirgends eine Spur von Widersetzlichkeiten, und jenen geheimen politischen Verbindungen, welche die Römer den Christen so oft vorwarfen.

Indeß darf man sich der Meinung nicht überlassen, als seyen die Sklaven ganz vorzugsweise empfänglich für die Aufnahme des göttlichen Wortes gewesen. So sehr ihnen die

*) Eus. hist. eccles. l. VI. c. 5. cf. Pallad. hist. Laus. c. 3.

Vorsehung in ihrer gedrückten Lage eine Vorbereitung für das Evangelium anbot, so bezeigten sich doch sehr viele wegen ihrer äußersten Rohheit eben so unzugänglich für dasselbe, als so manche aus den höheren Ständen; beide hatten gleich abgestumpfte Sinne. Noch im vierten Jahrhundert bezeigt uns dies Hieronymus *).

Was die christlichen Familien anlangt, die aus Freien und Sklaven bestanden, so war das herbe Loos der Letzteren in den ersten christlichen Jahrhunderten so gemildert, daß man wohl sagen darf, nur dem Rechte nach habe hier noch das genannte Institut bestanden, im wirklichen Leben aber sey es nicht mehr gefühlt worden. Lactantius sagt: „Es dürfte aber Jemand erwiedern: sind nicht auch bei euch Einige arm, Andere reich, Einige Sklaven, Andere Herren, gibt es also keinen Unterschied zwischen den Einzelen? Nein: aus keiner anderen Ursache nennen wir uns Brüder, als weil wir uns Alle für gleich halten; denn da wir alles Menschliche nicht auf eine äußerliche Weise, sondern nach seinem inneren Werthe würdigen, so haben wir, obgleich die äußerlichen Verhältnisse verschieden sind, dennoch keine Sklaven, sondern sie gelten

*) Ep. XLVII. ad Furiam Opp. Ed. Mart. Tom. IV. P. II. p. 559. Ubi frugalitas, ibi damna servulorum. Quidquid non tulerint, sibi oblatum putant: nec considerant de quanto, sed quantum accipiant. Ubicunque viderint Christianum, statim illud de trivio, ὁ γρύλλος, ὁ ἐπιθέτης. Hi rumores turpissimos serunt (gegen ihre christlichen Gebieter): et quod ab ipsis egressum est, id ab aliis se audisse simulant, iidem autores et exaggeratores etc.

uns als Brüder im geistlichen Sinne, und wir nennen sie auch Brüder, in Beziehung auf Christus aber Mitknechte *)." Es muß ein solches Verhältniß in Wahrheit bei den Christen vorhanden gewesen seyn, weil sich sonst Lactantius unmöglich so sicher und bestimmt, so ohne alle Furcht, thatsächlich widerlegt zu werden, in dieser Weise aussprechen konnte.

Niemand sammelte sich nach den Zeiten des Apostels Paulus ein reicheres Verdienst um die Sklaven als der heilige

---

*) Lact. Divis. Instit. l. V. c. 16. Ed. Bas. 1521. p. 219. Dicet aliquis: nonne sunt apud vos alii pauperes, alii divites, alii servi, alii domini, nonne aliquid inter singulos interest? Nihil: nec alia caussa est, cur nobis invicem fratrum nomen impertiamur, nisi quia pares esse nos credimus: nam cum omnia humana non corpore, sed spiritu metiamur, tametsi corporum sit diversa conditio, nobis tamen servi non sunt, sed eos et habemus, et dicimus spiritu fratres, religione conservos. c. 15. stellt er folgende Grundsätze auf: Deus enim, qui homines generat et inspirat, omnes aequos, id est pares esse voluit. Eandem conditionem vivendi omnibus posuit, omnes ad sapientiam genuit, omnibus immortalitatem spopondit. Nemo beneficiis ejus coelestibus segregatur. Nam sicut omnibus unicum suum lumen aequaliter dividit, emittit omnibus fontes, victum sumministrat, quietem somni dulcissimam tribuit, sic omnibus aequitatem, virtutemque largitur. Nemo apud eum servus est, nemo dominus. Si enim cunctis idem pater est, aequo jure omnes liberi sumus. Nemo Deo pauper est, nisi qui justitia indiget: nemo dives, nisi qui virtutibus plenus est etc.

Chryſoſtomus, dieſer in jedem Betracht wahrhaft große Mann. Er nimmt ſehr oft in ſeinen Predigten auf dieſelben Rückſicht, verbreitet ſich über die Entſtehung und das Weſen der Sklaverei an ſich, und über die Veränderung, die durch Chriſtus in den Begriffen von Freiheit und Unfreiheit eingeleitet wurde; dringt mit ernſten Worten auf ein chriſtlich-brüderliches Verhältniß zwiſchen Herren und Sklaven, und die aufmerkſamſte Erziehung und Bildung der letzteren, und fordert am Ende geradenwegs zu Freilaſſung derſelben auf. Wohl wiſſend, daß er durch dergleichen Belehrungen und Ermahnungen vielfachen Anſtoß errege, ſagt er: es ſey ihm bekannt, daß er ſeinen Zuhörern beſchwerlich werde, gleichwohl werde er nicht aufhören, immer wieder darauf zurückzukommen *). Es lohnt der Mühe, ihm im Einzelen zu folgen. Zur Zeit des hl. Chryſoſtomus hatte ſich ſehr Vielen ein ernſtes Nachdenken über die Sklaverei bemächtigt; eine geheime Unruhe ſcheint einen großen Theil der Sklavenbeſitzer gequält zu haben, man bezeigte ſich ängſtlich, ob wohl der Beſitz gerecht ſey, und auf welche Urſachen er darum zurückgeführt werden müſſe **). Chryſoſtomus nun beantwortet an verſchiedenen Orten die Frage alſo: Gott ſchuf Adam und Eva frei und beide gleich frei; auch wurde kein Sklave ***)

*) Chrysost. hom. XL. in ep. I. ad Cor. Opp. Ed. Montfaucon. Tom. X. p. 385. *οἶδαμεν ὅτι φορτικός εἰμι τοῖς ἀκούουσιν. ἀλλὰ τί πάθω; εἰς τοῦτο κεῖμαι, καὶ οὐ παύσομαι κ. τ. λ.*

**) Hom. XXII. in ep. ad Eph. I. l. Tom. IX. p. 177.

***) Orat. in Lazar. Tom. I. p. 782.

zu ihrer Bedienung miterschaffen. Abel, Seth und Noe hatten auch noch keine Sklaven *), es ist demnach unbestreitbar, daß ursprünglich gleiche Freiheit für alle war **). Die Sünde aber, von Adam begangen und auf seine Kinder fortvererbt, hatte im Gefolge ihres vielfachen Fluches die Unfähigkeit der Menschen sich selbst zu beherrschen und zu leiten. Nun entstanden allmählig drei Arten von Knechtschaft; 1) wurde das weibliche Geschlecht dem männlichen, 2) je einer oder einige Menschen einem anderen, 3) endlich Viele einem Einzigen unterworfen. Die erste Art der Knechtschaft ist die des Weibes unter dem Manne in der Ehe, die zweite nennen wir das Verhältniß des Sklaven zu seinem Herrn im Familienleben; die dritte das Verhältniß des Unterthanen zu seinem Fürsten im Staate: die härteste Knechtschaft von Allen, denn hier giebt es Schwerdter, Henker, Todesstrafen. Alle diese drei Verhältnisse sind göttliche, durch den Sündenfall nothwendig gewordene Anordnungen; sie sind als göttliche Strafen und Erziehungsmittel zugleich zu betrachten. Was den Staat betrifft, so ist ganz besonders und für alle Zeiten geltend zu machen, daß es sich mit ihm, wie mit einem Vater und seinen Kindern verhält. Wenn die Söhne die liebevolle Güte ihres Erzeugers verachten, übergibt er sie strengen Führern; eben so Gott: da die Menschen seine Güte mißbrauchten, setzte er Fürsten als Lehrer und Erzieher über sie, um ihren Ungehorsam zu bändigen ***). Daß aber die Skla-

*) Hom. XXII. in ep. ad Eph. Tom. IX. p. 177.

**) Hom. XXIX. in Genes. Tom. IV. p. 290.

***) Sermo IV. in Genes. Tom. IV. p. 659. καθάπερ γὰρ φι-

verei insbesondere nur eine Folge der Sünde ist, aber auch gewiß eine Folge derselben, und zwar von Gott zur Strafe verhängt, ergibt sich aus sehr klaren Belehrungen, die uns das alte Testament darbietet. Als Cham unehrerbietig gegen seinen Vater Noa handelte, erging der Fluch über ihn: „Chanaan wird der Sklav der Sklaven (der schlechteste Sklave) seiner Brüder seyn" *). Wenn man aber entgegnen wollte, war-

---

λόστοργος πατὴρ παῖδας εἰς αὐτὸν ῥαθυμοῦντας, καὶ διὰ τὴν πατρικὴν Φιλοστοργίαν καταΦρονοῦντας αὐτοῦ, διὰ τὴν ἀγαθότητα παιδαγῶγοις καὶ διδασκάλοις ἐκδίδωσι Φοβεροῖς· οὕτω καὶ ὁ θεὸς τὴν Φύσιν τὴν ἡμετέραν καταΦρονοῦσαν αὐτοῦ, διὰ τὴν ἀγοθότητα, καθάπερ διδασκάλοις καὶ παιδαγώγοις τοῖς ἄρχουσιν ἐξέδωκεν, ὥστε αὖτους ἐπιστρέψαι αὐτῶν τὴν ῥαθυμίαν.

*). Genes. IX. 25. Auf diese Stelle berufen sich viele Kirchenväter und mancher an vielen Orten, um den Ursprung der Sklaverei zu erklären. Z. B. Chrysostomus außer der eben angeführten Stelle noch Hom. XXIX. in Gen. Tom. IV. p. 290. Serm. V. in Gen. p. 665. Homil. in ep. ad Eph. XXII. Tom. IX. p. 141. Ambros. Noe, c. 30. sagt sehr gut, um zu erklären, warum Chanaan, Chams Sohn, statt seines Vaters verflucht worden sey: Et pater in filio, et in patre filius redarguuntur, habentes stultitiae, nequitiae, impietatis quoque commune consortium. Nec poterat fieri, ut bonum generaret filium, qui bono patre nequam filius et naturae et eruditionis degener extitisset. Cornelius a Lapide macht in seinem Commentare zu obiger Stelle unter anderem die Anmerkung: nota, poenam peccati esse servitu-

warum doch aus Chams Sünde den Söhnen zur Strafe angerechnet worden sey, warum Adams Sünde dem ganzen Geschlechte, warum es also auch viele solche Sklaven gebe, die nicht unehrerbietig gegen ihre Eltern waren, so ist zu erwiedern, daß wir aus der Natur der menschlichen Sündhaftigkeit, die wir durch eigenes Uebertreten der Gebote Gottes bestätigen, nicht aus dieser oder jener besonderen Erscheinung derselben die Sklaverei ableiten. Die Sünde an sich ist Knechtschaft, und hat darum Knechtschaft jeder Art zur Folge *).

Durch diese Ableitung der Sklaverei konnten sich indeß die Herren sehr geschmeichelt fühlen, was keineswegs der Absicht des heiligen Chrysostomus entsprach. Da er die Wurzel der Knechtschaft in der Allen gemeinsamen Sünde aufgesucht hatte, so mußte der Unterwerfende sowohl als der Unterworfene schuldig erfunden werden. Daher bezeichnet er

---

tem: hinc et servi facti et dicti sunt a servando, quod bello capti, cum possent occidi quasi hostes et nocentes, ex quadam indulgentia in vita servarentur servi, sive ad serviendum. (Eine Etymologie, die man gar häufig findet; wobei hier noch zu bemerken ist, daß die Gabaoniten, ein chanaanäischer Stamm mit dem Leben davon kamen, aber doch von den Israeliten zu Sklaven gemacht wurden) Rursum, qui noluit esse filius reverens, punitur, ut fiat servus; justum enim est, ut servili subjcctione prematur is, qui filialem, suavemque ac naturalem subjectionem, seu servitutem, violare non erubuit.

*) Serm. V. in Genes. Tom. IV. p. 665. *πᾶσα ἁμαρτία δουλεία συγκλήρωται, καὶ Φύσιν ἁμαρτίας, οὐ διαφοραν*

auch als böse Affection des Ersteren, Geiz, Habsucht, Uebermuth und gemeine Gesinnungen überhaupt *). So hatte er also die Sünde der Sklaverei als eine Gesammtschuld und Gesammtstrafe der Menschen aufgefaßt, als ein schmerzliches Verhältniß, als einen qualvollen Zustand, unter welchem Alle leiden, nur je in anderer Weise; aber doch auch zugleich als eine Läuterungsanstalt, in welcher sich die Gewalt des Bösen an ihren eigenen Ausbrüchen zerstört.

Da nun aber mit Christus Befreiung vom Bösen eintritt, wie wird es sich unter seinen Freunden mit der Sklaverei verhalten? In der christlichen Kirche, sagt Chrysostomus, gibt es keine Sklaverei im alten Sinne des Wortes, sie ist nur noch dem Namen nach unter den Jüngern des Herrn, die Sache hat aufgehört. Gleichwie in Christo die Erbsünde mit ihren Folgen hinweggenommen, und selbst vom Tode nur noch der Name übrig geblieben ist, denn für die mit ihm Verbundenen hat er seine Schrecken verloren, und ist nur mehr noch Uebergang in ein seliges Leben, ja selbst der Name „Tod" in den des Schlafes verwandelt wurde (Joh. XI, 11. 1 Thess. IV, 12.), so ist kein lebendiger Christ ein Sklave, denn nur wer Sünde thut, ist Sklave; die Wiedergebornen

---

ἁμαρτίας ἠτιασάμην μόνον. ὥσπερ οὖν ἅπαντα μὲν τὰ ἀνίατα νοσήματα εἰς θάνατον ἄγει, οὐχὶ ἅπαντα δὲ τῆς αὐτῆς ἐστι Φύσεως· οὕτω ἁμαρτήματα ἅπαντα μὲν δουλείαν τίκτει, οὐχ ἅπαντα δὲ τῆς αὐτῆς ἐστι Φύσεως.

*) Homil. in ep. ad Eph. l. l. p. 165. ἡ πλεονεξία τὴν δουλείαν ἔτεκε, ἡ βαναυσία, ἡ πλεονεξία κ. τ. λ.

ſind Brüder. Sobald alſo die heilige Geſinnung eingetreten iſt, ſind Diejenigen unter dem Namen der Brüder in Eins verbunden, die früher unter dem Namen der Sklaverei als Herr und Knecht einander gegenüber ſtunden *). Den Wohlgebornen macht jetzt nicht mehr die leibliche Geburt, ſondern die Wiedergeburt; nicht Glanz der Eltern, ſondern eigene Tugend wird verlangt **). Chryſoſtomus fügt dieſer Stelle Folgendes bei: „Du ſagſt, mein Vater iſt Conſul. Was kümmert mich Das? Haſt du erlauchte Voreltern, ſo werden ſie dir nützlich ſeyn, wenn du ſie nachahmſt; ahmſt du ſie nicht nach, ſo wirſt du nur erlauchte Ankläger haben, weil du aus einem zahmen Stamme ein wilder Sproſſe herausgewachſen biſt, und Familienvorbilder nicht nachbilden willſt. Ich nenne einen jeden Sklaven einen Edelmann und einen jeden Herrn einen Knecht, wenn ich von ihrem ſittlichen Charakter werde unterrichtet ſeyn. Denn Wer iſt ein Knecht, außer Wer Sünde thut? Die andere Knechtſchaft iſt nur eine äußerliche und zufällige; dieſe aber ſtammt aus der Verſchiedenheit der Geſinnung, aus dem Innern, von woher alle Knechtſchaft urſprünglich ausgegangen iſt" ***).

An einem andern Ort redet Chryſoſtomus ſeine Zuhörer alſo an: „Weißt Du nun, durch welche Sitten die Würde

*) Hom. XXIX. in Gen. Tom. IV. p. 290.

**) Or. in Lazar. Tom. I. p. 782. *εὐγένεια γὰρ, οὐ προγόνων περιφάνεια, ἀλλὰ τρόπων ἀρετή, οὐ γὰρ προγόνων περιφάνεια, ἀλλὰ τρόπος ἀρετῆς ζητεῖται.*

***) Vergl. Hom. XVIII. in ep. I. ad Tim. Tom. XI. p. 655.

eines Freigebornen erworben wird? „Sklave" und „Frei" sind nur Namen. Was ist Sklave? Ein Namen; wie viele Herren liegen trunken auf dem Ruhebette (ἐπὶ στιβάδος), die Sklaven aber stehen nüchtern dabei? Welchen soll ich nun den Unfreien nennen, den Nüchternen oder den Trunkenen? Jener hat im Aeußeren die Knechtschaft, dieser im Inneren. Ich werde nicht aufhören, dies euch zu wiederholen, damit ihr Alles nach seinem wahren Werthe zu beurtheilen lernen möget, und nicht durch den Irrthum des Pöbels irregeleitet werdet, vielmehr genau wisset, was „Knecht", was „arm", was „unfrei" sey *).

Durch alle diese Wendungen will Chrysostomus nichts Anderes sagen, als daß auf dem höchsten und einzig wahren Standpunct der Betrachtung, welcher eben der christliche sey, alle Verschiedenheiten verschwinden, was auch der Kirchenvater so ausdrückt, der Sklave preise Christus als seinen Herrn, und der Freie bekenne sich als Christi Knecht; so seyen beide ihm unterworfen, und beide auch in diesem gemeinsamen Gehorsam freigelassen, und so als Knechte und Freie sich gleich **). Allein diese doch immer noch sehr abstracten Bestimmungen mußten andere, die ganz unmittelbar das wirkliche Leben be-

*) l. l. p. 784. δοῦλος γὰρ καὶ ἐλεύθερος ὀνόματά ἐστιν ἁπλῶς κ. τ. λ. cf. Tom. XII. p. 346. τὰ γὰρ ὀνόματα ταῦτα ὁ δοῦλος καὶ ὁ ἐλεύθερος ὀνόματα μέν ἐστι μόνον ψιλὰ, πραγμάτων ἔρημα· ἡ δὲ δουλεία ἐν ἁμαρτίᾳ καὶ ἡ ἐλευθερία ἐν δικαιοσύνῃ ὁρίζεται.

**) Hom. XIX. in ep. I. ad Cor. Tom. X. p. 164.

rührten, nach ſich ziehen. Daher wirkt Chryſoſtomus, durch eine ganz natürliche Entwickelung ſeiner Gedanken dahin geführt, zunächſt in ſeinen Predigten dahin, die Betrachtungsweiſe einer gegenſeitigen Dienſtleiſtung und wechſelſeitigen Unterordnung zu begründen, auch in dem äußeren Beiſammenleben, wodurch die Sklaverei in der That aufgehoben werde *). Er führt dieſen Gedanken in folgender Weiſe weiter aus: „Nicht ſtehe der Eine in der Ordnung des Freien, der Andere in der Ordnung des Sklaven; ſondern beſſer iſt es, daß Herren und Knechte einander dienen. Es iſt um Vieles beſſer, in dieſer Weiſe Sklave, als in anderer frei zu ſeyn. Man mache ſich die Sache alſo deutlich: ſetzen wir den Fall, daß Jemand 100 Sklaven habe, von denen ihm keiner bereitwillig dient; dann aber 100 Freunde, die ſich gegenſeitig Hülfe leiſten; welche werden wohl beſſer leben? Welche mit mehr Freude und Glück? Im letzteren Falle wäre kein Zorn, keine Wuth, keine Aufgeregtheit, noch irgend etwas anderes dergleichen. Dort iſt Furcht und Niedergeſchlagenheit, und Alles Sache des Zwanges, hier des freien und geneigten Willens. Dort dient man aus Nothwendigkeit, hier durch Dank verpflichtet. So will es Gott; deßhalb wuſch er die Füße ſeiner Jünger und ſagte, wer euer Herr ſeyn will, ſey euer Diener". Chryſoſtomus beſchließt dieſen Rath mit folgenden auch für die Rechtsgeſchichte nicht unwichtigen Worten: ſchon das beſtehende Inſtitut der Sklaverei weiſe auf eine ſolche

*) Hom. XIX. in Ep. ad Eph. Tom. IX. p. 141. ἔστω δουλείας καὶ ὑποταγῆς ἀντίδοσις· οὕτω γὰρ οὐκ ἔσται δουλεία.

Ansicht der Dinge hin; dem Herrn sey der Sklave zu leiblichen Dienstleistungen verpflichtet; aber auch der Herr dem Sklaven, indem er dessen Leib nähren und kleiden und pflegen müsse. Versage der Herr diesen Dienst, so zwinge kein Gesetz den Sklaven mehr, Sklave zu seyn *).

Hienach betrachtet Chrysostomus das Verhältniß der Sklaven zu ihren Herren durchaus als einen Familienbund, und stellt sie den Freunden und Kindern des Hausvaters gleich. Daraus leitet er nun noch Anderes ab. Der Hausvater, sagt er, werde durch das Christenthum angehalten, auch die Sklaven nicht blos in allerlei Handwerken und Künsten unterrichten zu lassen, sondern auch, und noch mehr, für ihre religiös-sittliche Erziehung zu sorgen **). Meisterhaft benutzt hierin der fromme Bischof besonders den Brief Pauli an Philemon für seine Zwecke, und weiß seinem großen Lehrer aufs Lebendigste nachzuempfinden. Kein leiser Zug dieses zarten Briefes ging unbemerkt dem Chrysostomus vorüber. Wie treffend verwendet er nicht schon den Gruß Pauli „an die Kirche in Philemons Hause"! Philemons Angehörige hätten also eine Gemeinde gebildet, denn er allein wäre nicht Kirche genannt worden. Die Sklaven habe demnach Paulus als einen religiösen Verein mit ihrem Herrn betrachtet, als eine

---

*) l. l. ἐὰν μὴ παρέσχῃς καὶ σὺ τὴν διακονίαν, οὐδὲ ἐκεῖνος τὴν ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἔσται ἐλεύθερος, καὶ οὐδεὶς αὐτον ἀναγκάσει νόμος καὶ μὴ τρεφόμενον τοῦτο ποιεῖν.

**) Hom. in Calend. Tom. I. p. 703. So auch hom. XX. in ep. ad Eph. Tom. IX. p. 157. 163.

Kirche, worin aller Unterschied verschwinde. Hier sey also ein Vorbild für Alle gegeben in jeder Beziehung *).

Chrysostomus konnte aber auch hiebei nicht stehen bleiben. Mit seinem tiefen, zarten und lebendigen Gefühle war das ganze Verhältniß auch in seiner best-möglichen Form unvereinbar. In einer seiner Homilien tadelt er es aufs Ernsteste mit einem Gefolge vieler Sklaven auf den Markt zu gehen, und Menschen, die Ebenbilder Gottes, die Mitbrüder Christi, die Tempel des hl. Geistes zu Mitteln des eitelsten Hochmuthes zu mißbrauchen. Er sagt, für Einen Herrn reichen ein oder zwei Sklaven zur nothwendigen Bedienung aus; ja Ein Sklave könne zwei bis drei Herren bedienen. Wer Mehrere habe, solle sie also ein Handwerk lehren lassen und frei geben, ja man solle noch Sklaven kaufen, und dann dieselben wohl in Künsten unterrichtet, damit sie ihren Unterhalt selbst gewinnen könnten, befreien **). Daher frägt er auch in seiner Homilie über die in der Apostelgeschichte befindliche Beschreibung der ersten christlichen Gemeinde zu Jerusalem, warum der hl. Lukas wohl erzähle, daß das Vermögen Aller ihrer Glieder ein Gemeingut gewesen, und zum Gebrauch Aller verkauft worden sey, während doch Nichts vom Verkaufe der Sklaven gemeldet werde? Er sagt, eine so beschaffene Gemein-

---

*) Hom. I. Tom. IX. in ep. ad Phil. p. 775.

**) Hom. XL. in ep. I. ad Cor. Tom. X. p. 385. ἀγοράσας, καὶ τέχνας διδάξας, ὥστε ἄρχειν ἑαυτοῖς, ἄφες ἐλευθέρους.

de, wie die von Jeruſalem, habe wohl gewiß keine Sklaven gehabt, und ſämmtlich freigelaſſen. Ein koſtbarer Wink für ſeine Zuhörer *)! Ein andermal entſchuldigt er den Abraham, daß er, ein ſo frommer Mann, Sklaven gehabt habe, und ſagt, er habe ſie jedesfalls nicht als Sklaven behandelt **); ja er vergaß ſich ſogar einſt in ſeinem löblichen Eifer ſoweit, daß er aus Verlaſſung von 1 Kor. 7, 21. frägt, warum es doch wohl auch Paulus den Chriſten erlaubt habe, Sklaven zu bleiben, da doch der Apoſtel nirgends von einer bloßen Erlaubniß, gleich als überlaſſe er es der gefälligen Wahl der Sklaven, ſondern von der Verpflichtung ſpricht, in dem Berufe zu bleiben, in welchem Jemand berufen ſey ***). Weiter konnte Chryſoſtomus als Biſchof nicht gehen, als er ging; er hätte geradezu befehlen müſſen, die Sklaven zu entlaſſen, was nicht im Kreiſe ſeiner Befugniſſe lag, und ihn in einen entſchiedenen Widerſpruch

---

*) Hom. XI. in Act. Apost. Tom. IX. p. 93. *οὐδὲ γὰρ τότε τοῦτο ἦν, ἀλλ' ἐλευθέρους ἴσως ἐπέτρεπον γίνεσθαι.*

**) Hom. XXII. in ep. ad Eph. p. 163. *οὐχ ὡς οἰκέταις ἐχρῆτο.*

***) Serm. IV. in Gen. Tom. V. p. 666. *τίνος δὲ ἕνεκεν ἀφῆκεν μένειν δοῦλον;* Das *μᾶλλον χρῆσαι* gab ihm die Veranlaſſung. Später nahm er die Erklärung, als fordere Paulus mit dieſen Worten die Sklaven auf, jede Gelegenheit zur Freiwerdung zu benutzen, wieder zurück, und verbeſſerte ſie; doch konnte ich die Stelle, die ich mir beim Leſen nicht aufzeichnete, nicht mehr finden.

mit dem Evangelium, welches er als Richtschnur des Lebens zu verkünden hatte, gebracht haben würde. Daß aber der Buchstabe desselben einer Fortentwickelung fähig sey, hier, wie überall, war dem erleuchteten Manne klar, so wie er auch seinerseits Alles zur immer tieferen Aufnahme des Geistes Christi in das Bewußtseyn der Gläubigen beitrug *).

---

*) Dabei darf man übrigens nicht wähnen, daß Chrysostomus nur immer den Herren die Pflichten gegen die Sklaven auseinandergesetzt habe; immer ergingen seine Reden auch an diese, belehrend, ermahnend, strafend. An allen von uns angeführten Stellen wird man überzeugende Beweise davon vorfinden können. Auch gab es zu seiner Zeit noch viele Heiden, welche auch christliche Sklaven besaßen. Diese fordert er besonders auf durch treue Erfüllung ihrer Berufspflichten Werkzeuge des heiligen Geistes zu werden, ihre Herren zu Christus hinzuführen. So sagt er, wenn ihr nicht treu, gehorsam, ergeben u. s. w. seyd, wie soll unsere Lehre bewundernde Anerkennung finden? πόθεν θαυμάσεται τὸ δόγμα τὸ παρ' ἡμῶν; Wenn eure Gebieter aber wahrnehmen, daß der in Christo philosophirende Sklave eine größere Mäßigkeit und Tugend, als selbst ihre Philosophen haben, und mit Bereitwilligkeit und Wohlwollen dient, dann bewundern sie die Kraft der Predigt. Denn nicht nach dem Dogma beurtheilen die Griechen (die Wahrheit unserer Sache), sondern nach dem Leben das Dogma selbst. οὐ γὰρ ἀπὸ δόγματος ἀλλ' ἀπὸ πραγμάτων τοῦ βίου τὰ δόγματα κρίνουσιν Ἕλληνες. Franen (die lange schon größtentheils dem Christenthum angehörten, als immer noch viele Männer Heiden

Es scheint nicht nöthig aus der griechischen Kirche noch mehrere Stimmen hier zum Worte kommen zu lassen; wir würden auch Nichts Neues mehr zu vernehmen haben. Aussprüche von Männern, wie die des hl. Chrysostomus, auf welche die griechische, wie die lateinische Kirche mit unendlicher Liebe hinblicken, wurden als Orakel verehrt, und durchtönten jegliche Brust *). Aber, wir glauben selbst keine Unzufriedenheit und keinen Vorwurf unvollständiger Darstellung befürchten zu dürfen, wenn wir auch bei den Vätern der lateinischen Kirche nicht länger verweilen. Nur mit geringer Verschiedenheit der Gedanken, wenn auch mit erheblichem Unterschied in der rhetorischen Ausführung begegnet uns auch hier dieselbe Betrachtungsweise, dasselbe Streben, wie in der griechischen Hälfte der großen Kirche Gottes. Der Erste aber, von welchem wir im Abendlande bedeutende Berücksichtigung des hier besprochenen socialen Verhältnisses finden, ist der heilige Ambrosius von Mayland, der jüngere Zeitgenoße des Johannes Chrysostomus. Er ist aber wohl nur deßhalb der Erste, weil wir von keinem lateinischen Kirchenschriftsteller vor ihm einen größeren Reichthum eigentlich praktischer, für die allgemeinsten Bedürfnisse des Lebens berechneter Schriften

---

waren) und Sklaven sollen also durch ihre Sitten Lehrer werden". (Homil. XXII. ad Eph. Tom. IX. p. 753.)

*) Keinen späteren griechischen Geistlichen stelle ich in Beziehung auf unseren Gegenstand höher als den Johannes Eleemosynarius Patriarchen von Alexandrien † 624. Man lese seine schönen Reden hierüber und seine Handlungen in Acta SS. Boll. Jan. Tom. II. p. 510 ff.

überkommen haben. Seine ächt christliche Auffassung und geistreiche Behandlung unseres Gegenstandes findet man in seiner Schrift über Abraham *), über Jakob und das selige Leben **), über Joseph, den nach Egypten als Sklave verkauften Patriarchen ***), welcher überhaupt unzählige Mal in den Schriften der Kirchenväter als Muster den Sklaven vorgestellt wird. Auch in seiner Empfehlungsschrift der Jungfräulichkeit, in welcher er Eingangs seiner Schwester erzählt, daß er eben aus Bonnonien die Reliquien zweier Martyrer, des Agricola und seines Sklaven Vitalis mitgebracht, spricht er sehr gute Gedanken aus: er fühlte sich aufgefordert durch den christlichen Heldenmuth, den der Sklave bewiesen, über die höchste Würde des Menschen zu sprechen, die eben im Dienste Christi bestehe †);

---

*) Ambros. de Abrah. Opp. Ed. Bened. Tom. I. p. 334.

**) De Jakob et vita beata l. I. c. 2. Tom. I. p. 531 seq.

***) De Patriarcha Joseph c. 4. l. l. p. 583. Nach längerer Rede: Habent igitur unde glorientur originis servuli: servivit et Joseph. Habent unde se consolentur, qui ex libertate in servitutem aliqua necessitate venerunt. Habent quod imitentur, ut discant conditionem se mutare posse, non mores: esse et in vernaculis libertatem, et in servitute constantiam.

†) Exhort. virginit. c. 1. Tom. IV. p. 346 seq. Nullum ergo ad commendationem hominis conditio adfert impedimentum: nec dignitas prosapiae meritum, sed fides adfert. Sive servus, sive liber, omnes in Christo unum sumus ... Apud Christum servitus et libertas aequa lance penduntur, nec ullo discerniculo bonae servitutis et libertatis merita

nicht minder in dem langen Schreiben an Simplician *) und ſonſt öfter.

Nächſt Ambroſius finden wir wohl unter den lateiniſchen Kirchenſchriftſtellern das Meiſte und Tüchtigſte bei dem hl. Auguſtinus, auch in den Predigten des hl. Petrus Chryſologus, Biſchofs von Ravenna († 458.) iſt Schätzbares enthalten. Wir begnügen uns indeß mit der Bemerkung, wozu uns beſonders die Schriften des letztern Veranlaſſung geben, daß allerdings auch unter den Chriſten ſo Manche, die Nichtchriſten nämlich unter ihnen, ihre Sklaven ſehr hart behandelt, und ſich hierin von den Heiden wenig mögen unterſchieden haben; allein es war nun doch eine Stätte errichtet, von welcher herab unabläßig dergleichen Reſte aus dem Heidenthum berufsmäßig bekämpft wurden, und der Verſuch ſich ewig erneuerte, auch dahin chriſtliche Liebe und Milde zu verpflanzen; während das Heidenthum, wie es denn überhaupt keine Veranſtaltungen zur religiöſen Volks-Belehrung, Ermahnung und Beſtrafung kannte, auch nach dieſer Richtung hin den Einzelen ſich ſelbſt überließ, nur in ganz greulichen Fällen einzuſchreiten wußte, und ſelbſt dann mehr nur das unglückliche Opfer der Wuth des Herrn entriß, als daß es die-

---

dividuntur: quia nulla major est dignitas, quam servire Christo. Denique Paulus dicit, servus Christi sum; haec enim servitus gloriosa est, in qua gloriatur et Apostolus. An non summa gloria, quando tali pretio aestimati, ut sanguine domini redimeremur?

*) Ad Simplic. Tom. III. p. 996.

sen selbst vor ein höheres Gericht zu stellen und zu bessern gewußt hätte.

Wurden denn nun aber auch nicht wirklich Sklaven freigelassen? Folgendes enthält die Antwort. Das erste, uns bekannt gewordene, erfreuliche Beispiel im Großen gab Hermes in Rom, Präfekt der Stadt, welcher vom Papste Alexander unter der Regierung Trajans, als dieser im Oriente gegen die Perser kämpfte, zum Christenthum bekehrt wurde. Hermes ging mit seiner Gattin, seinen Kindern und 1250 Sklaven, nebst sämmtlichen Angehörigen derselben zum Christenthum über. Am Osterfeste, an welchem sie getauft wurden, ertheilte er ihnen zugleich die bürgerliche Freiheit. Da sich die Sklaven kein Eigenthum erwerben konnten, so war wohl die Freilassung für diejenigen, die nicht irgend eine Kunst oder irgend ein Handwerk mit besonderer Gewandtheit treiben konnten, kein wünschenswerthes Geschenk; denn, wie sollten sie sich mit den Ihrigen ernähren? Und selbst in dem Falle, daß sie sich durch eine an sich einträgliche Kunstfertigkeit auszeichneten, hatten sie noch kein Betriebscapital. Hermes erkannte dies, und entließ seine Sklaven mit reichlichen Geschenken *). Hermes und Alexander starben mit mehreren Anderen den schönen Tod der Martyrer.

---

*) Act. Martyr. S. Alex. c. 1. Boll. Tom. I. Maj. p. 371. Quinto loco a beato Petro Apostolo Romanae urbis ecclesiae Cathedram sedit Alexander, sanctitate incomparabilis; juvenis quidem aetate, sed fide senior. Totius autem populi verum affectum gratia ei divina contulerat ut et Senatorum maximam partem (?) converteret ad Dominum,

Eine andere Thatsache ähnlicher Art erzählen uns die Martyreracten des hl. Sebastian, Centurio der ersten Cohorte in den Zeiten Diokletians. Der Schlachtenmuth desselben hatte, nachdem er Christ geworden war, eine höhere Richtung genommen, und sich in den Muth, die göttliche Wahrheit zu verbreiten und zu vertheidigen, verwandelt. Die Bekehrung des Präfecten von Rom, Chromatius, war unter vielen Anderen durch ihn bewirkt worden; 1400 Sklaven traten mit demselben in die christliche Kirche ein; Chromatius gab sie auch sämmtlich frei, mit den Worten: Diejenigen, welche anfangen, Gott zum Vater zu haben, sollen keine Menschenknechte seyn *). Auch er schenkte den Freigelassenen das Nöthige.

---

et praefectum urbis quoque, Hermen cum uxore et sorore et filiis baptizaret, cum mille ducentis quinquaginta servis suis, uxoribus quoque et filiis eorum, quos omnes in die sancto Paschae prius fecit fieri ingenuos, et ita baptizari: quibus postea etiam multa, cum ingenuos faceret, dona concessit. Die Acten stammen schon aus dem dritten Jahrhundert, und ihre Aechtheit ist von allen Seiten verbürgt. Siehe die Abhandlung über dieselben a. a. O. S. 367—371.

*) Act. Martyr. S. Sebast. c. 17. (sonst §. 63.) Boll. Januar. Tom. II. p. 275. Igitur dum pauci admodum transacti fuissent dies, omnibus rite abrenuntiatis a Chromatio mundi negotiis (er konnte als Christ nicht Präfect seyn), suscepit Chromatius sacri baptismatis novitatem; et cum eodem ex familia ejus promiscui sexus mille quadringentae animae, quas omnes prius, manumissionis gratia a servitutis nodo, exsolvit, et donis optimis instruxit, dicens hoc: Illi qui incipiunt habere deum patrem, servi hominis non debent esse.

Das christliche Motiv zur Befreiung ist hier klar ausgesprochen; oben ist es symbolisch angedeutet: am Ostertage, an welchem sich Christus als Sieger über den Tod darstellte, und uns die Bürgschaft gab, daß durch ihn die Bande des Sündenelendes gelöst seyen, sein Vater uns zu Kindern aufgenommen, und den Zugang zu seiner Seligkeit eröffnet habe, da sollten auch die Sklavenketten sich aufthun, und wie der Geist des Menschen frei und freudig gen Himmel blicke, auch sein leibliches Auge den ursprünglichen Adel und die angestammte Freiheit wieder verkünden. —

Besonders häufig wurden die Befreiungen der Sklaven, als christliche Kaiser die römische Welt regierten, und fromme Familien ihren Neigungen ungehinderte Folge geben konnten. Jetzt traten allgemach auch die alt-römischen Familien, die die Reichthümer der Welt in einer Reihenfolge von Jahrhunderten an sich gebracht hatten, zur christlichen Kirche über, die Geschlechter der Scipionen, Gracchen, Marcellen, der Paulier und Furier u. s. w. besonders durch die Frauen veranlaßt, zumal durch den hl. Kreis jener ehrwürdigen, heilsbegierigen Matronen, deren Frömmigkeit Hieronymus, ihr Freund, Denkmäler errichtet hat *). Noch schönere Denkmäler errichteten sie sich

*) Manchmal mag es sehr rührende Scenen gegeben haben, wie wenn uns Hieronymus in seinem Briefe an die Läta, worin er ihrem Wunsche entspricht, Erziehungsvorschriften für ihr Töchterchen Paula zu geben, zur Kenntniß bringt, daß in der ganzen Familie nur noch der Großvater Albinus, Pontifex, ungläubig war. Sehr mahlerisch und heiter scherzend, sagt er: Quis hoc crederet, ut Albini Pontificis neptis de re-

ſelbſt in den großen Stiftungen, die ſie an vielen Orten gründeten; in den Krankenhäuſern, Hoſpitäiern u. ſ. w., welche das römiſche Reich jetzt zuerſt durch die Mildthätigkeit der Chriſten geſtiftet ſah. Große Silber- und Goldmaſſen ſpendeten ſie ohnedies allen nothleidenden Gegenden der bekannten Welt, und was das heidniſche Rom raubte, gab das chriſtliche zurück. Die chriſtlichen Matronen in Rom, die Hieronymus ſchildert, welchen Gegenſatz bildeten ſie nicht in ihren Sitten gegen die Domina Sabina, deren Geſchichte Böttiger beſchreibt! Waren nun auch, wie ſich leicht denken läßt, nicht Alle einer Marcella, Läta, Fabiola, Paula, Euſtochium, Demetrias u. ſ. w. ähnlich, gab es ſicher auch hier, wie überall, die mannichfaltigſten Uebergänge, fanden ſich von dieſen ascetiſchen Idealen des Hieronymus an, bis dorthin, wo die Chriſtin von der Heidin in keiner Art von Ueppigkeit ſich mehr unterſchied, viele hundert Schattirungen: eine große Veränderung in der Lebensweiſe war jedesfalles eingetreten, welche viele tauſend von Skiaven entbehrlich machte, und ihren Beſitz als zwecklos darſtellte *). Wie viele tauſende von Skiaven mögen jetzt auch

promissione matris nasceretur: ut et praesente et gaudente avo, parvulae adhuc lingua balbutiens Christi Alleluia resonaret? Et virginem Dei in suo gremio senex nutriret? Et bene feliciterque exspectavimus. Sancta et fidelis domus unum sanctificat infidelem. Jam candidatus est fidei, quem filiorum et nepotum credens turba circumdat. Ego puto etiam ipsum Jovem, si habuisset talem cognationem, potuisse in Christum credere.

*) Hieronym. ad Pammach. ep. 54. Tom. IV. P. II. p. 587

auch der Freiheit wiedergegeben worden seyn! Eine Thatsache verdient besondere Erwähnung. Die heilige Melanie, (zum Unterschiede von ihrer frommen Großmutter die jüngere genannt), entließ im Einverständnisse mit ihrem Gemahle Pinius 8000 Sklaven *); mehrere Andere, die nicht frei werden wollten, schenkte sie ihrem Schwager Severus. Sie hatte aber auch Besitzungen an mehreren Orten von Italien, in Sicilien, Gallien, Spanien, Brittannien und Africa! Sie verkaufte auch sie, was gegen die Einsprache ihres Schwagers Kaiser Honorius ausdrücklich erlaubte, und lebte, frommen Widmungen ergeben, so dürftig, wie der Geringsten Eine,

---

Ego quidem Romae non eram .... Sed tamen audio, quae immundicias platearum ferre non poterant; quae eunuchorum manibus portabantur, et inaequale solum molestius transcenderent, quibus serica vestis oneri erat, et solis calor incendium, nunc sordidatae et lugubres, et sui comparatione forticulae, vel lucernas concinnant; vel succendunt focum; pavimenta verrunt, mundant legumina; olerum fasciculos in ferventem oleam dejiciunt; apponunt mensas, calices porrigunt, effundunt cibos, huc illucque discurrunt etc. Ueberdies fordert er solche Frauen noch auf, Sklavinnen loszukaufen. S. Ep. 47. ad Fur. Redime virgines etc. a. a. O. S. 559.

*) Palladius hist. c. 119. Doch hat nur die (sehr alte) lateinische Uebersetzung des Palladius diese Zahl, sey es, daß unser griechischer Text corrumpirt ist, sey es, daß der Uebersetzer eine andere Quelle hierin vor sich hatte. Hier kömmt es uns auf 1000 mehr oder weniger nicht an.

während die entfernteſten Gegenden des römiſchen Aſiens durch ihre Wohlthaten im Vertrauen auf Gott während des Dranges arger Zeiten ſich geſtärkt fühlten.

Vom hl. Samſon, den die Griechen Xenodochos zubenannten, einem Zeitgenoßen des Kaiſers Juſtinian I., erzählt ſein Biograph, nachdem er von ſeinen Reichthümern und noch mehr von ſeinem Gebete und ſeiner fleißigen Leſung der hl. Schrift das Nöthige geſagt hatte: „die Herden von Sklaven wollte er nicht behalten, und noch weniger über ſeine Mitknechte hochmüthigen Befehl üben; vielmehr wollte er ſie edelen Sinnes frei wiſſen, und gab ihnen Hinreichendes zur Nothdurft des Lebens“ *).

Doch nun genug des Einzelen in Betreff der Freilaſſung der Sklaven durch die reichen Familien. Daß die minder reichen und ärmeren nicht werden zurückgeblieben ſeyn im heiligen Werke, wird Jeder ohne Zweifel mit uns annehmen **).

---

*) Acta SS. Boll. Jun. Tom. V. p. 267. τὰς δὲ τῶν δούλων ἀγέλας οὐκετι μένειν παρ' ἑαυτῷ ἠξίου, οὐδὲ τῶν ὁμοδούλων ὑπερηφάνως κατ' αὐθεντίαν, ἀλλ' εὐλεθερίας μᾶλλον εὐγενῶς ἠξίου, αὐτάρκεις αὐτοῖς παρέχων καὶ τὰς πρὸς τὸ ζῆν ἀφορμάς.

**) So befreiten die hl. Cantius, Cantianus und Cantianilla, aus dem Geſchlechte der Anicier, in den erſten Jahren des vierten Jahrhunderts 73 Sklaven. „Servos ancillasque, quas habebant circiter animabus septuaginta tribus baptizantes eos in nomine Patris etc., ingenuos eos fecerunt. Coll. Act. SS. Boll. Maj. Tom. VI. p. 777.

Die Gabe, welche der Dürftige in der Befreiung eines oder zweier Sklaven Gott darbrachte, nahm die öffentliche Aufmerksamkeit nicht so sehr in Anspruch, als daß es in den Büchern des irdischen Lebens wäre eingeschrieben worden; Wer hätte aber auch Alles aufzeichnen können, und wozu wäre es nützlich gewesen? Wir berufen uns nur noch auf ein Zeugniß Salvians, eines hochgebildeten, gallischen Schriftstellers des fünften Jahrhunderts, um zu zeigen, wie häufig damals die Freilassungen waren; zugleich möchte seine Nachricht über die Art, wie es minder wohlhabende Familien ihren Sklaven möglich machten, nach der Freilassung ihren Unterhalt zu gewinnen, Aufschluß geben. Er sagt, täglich würden Sklaven, und nicht einmal immer die besten, mit dem römischen Bürgerrechte beschenkt; dann fügt er bei, das, was sie als Sklaven im Hause des Herrn erworben hätten, dürften sie frei mitnehmen. Da ein Sklave nach der alten Römerweise kein Peculium haben durfte, so scheint man ihnen nun jetzt, in der Absicht, sie einst zu befreien, vielfältig Gelegenheit eröffnet zu haben, auch für sich Etwas zu verdienen, womit sie dann, wenn man sie wirklich entließ, einen Hausstand begründen konnten *).

*) Salvian. ad eccles. cathol. l. III. §. 7. (Galland. Tom. X. p. 71.) In usu quidem quotidiano est, ut servi, etsi non optimae, certe non infimae servitudinis, Romana a dominis libertate donentur; in qua scilicet et proprietatem peculii capiunt, et jus testamentarium consequuntur: ita ut et viventes, cui volunt, res suas tradant, et morientes donatione transscribant. Nec solum hoc; sed et illa, quae

Doch mit der Freilassung derer, die schon Sklaven waren, beruhigte sich der christliche Geist nicht; er verhinderte auch nach Kräften, daß Freie nicht immer noch Sklaven würden, und kaufte Solche los, die es eben durch Gefangenschaft geworden waren. Ein Theil der kirchlichen Einkünfte war eigens dazu durch fromme Bischöfe bestimmt, und zwar in der Art, daß sie sich auf die wirkliche Verwendung derselben für den genannten Zweck in öffentlichen Urkunden berufen konnten. Als der Staat die Stiftungen, aus welchen die Vestalinnen ihre Einkünfte bezogen, aufgehoben hatte, reichte der Senator Symmachus eine sehr beredt abgefaßte Bitte an den Kaiser Valentinian ein, das unter seinem Vorgänger Entzogene wieder zurückzugeben. Der hl. Ambrosius von Mayland beantwortete die Eingabe in einer ausführlichen Zuschrift an den Kaiser, und sagt in Erwiderung auf den von Symmachus besonders hervorgehobenen Grund, daß der Staat, wie das Vermögen der christlichen Kirchen, so auch das der heidnischen Institute unangetastet lassen solle: „Wenn sie sich auf uns berufen, warum ahmen sie uns nicht auch nach? Die Kirche besitzt für sich Nichts, als den Glauben. Diesen Gehalt, diese Einkünfte gewährt sie. Die Besitzungen der Kirche sind die Hülfsquelle der Dürftigen. Sie sollen die Gefangenen zählen, die sie losgekauft, die Gaben, die sie den Armen gereicht, die Unterstützungen, die sie

---

in servitute positi conquisierant, ex dominorum domo tollere non vetantur. Tantum eis interdum gratia patronae liberalitatis impertit, ut etiam juri suo detrahat, quod libertorum dominio largiatur.

den Vertriebenen geboten haben" *). Auch ſind wir in den Stand geſetzt, noch Fälle aufzuweiſen, wo Biſchöfe ſogar die goldenen und ſilbernen Gefäße der Kirche zur Loskaufung der Gefangenen verwendet **), und die Gläubigen ihnen beträchtliche Summen für dieſen Zweck eingehändigt haben ***).

Was die bürgerliche Geſetzgebung betrifft, ſo wurde ſie unter dem Einfluß des Chriſtenthums immer milder, und war in mancher Beziehung ſelbſt auf Verminderung der Sklaverei berechnet. Ein Sklave, der in einer Krankheit verlaſſen wurde, war ohne Weiteres frei †). Auch die chriſtlichen Kirchen genoßen das Aſylrecht, wie ehedem die heidniſchen, und bei einer gerechten Klage gegen die Herren, wurden ſie unter Leitung der öffentlichen Behörden an einen Anderen verkauft; fand ſich aber, daß der Sklave der ſchuldige Theil war, ſo ſollte er in der Kirche die Verſicherung der Verzeihung erhalten und zurückkehren ††). In den chriſtlichen Kirchen konnte in Gegenwart des Volkes, des Biſchofs, oder auch eines Prieſters, mit Umgehung der ſonſtigen Formalitäten, durch die bloße Unterſchrift des Geiſtlichen unter die Urkunde, die Freilaſſung ſtatt finden, wovon auch ein ſehr vielfacher Gebrauch gemacht worden zu ſeyn ſcheint †††). Früher durfte die Frei-

*) Ambros. ep. 18. Ad Valent. n. 16. Opp. Tom. III. p. 882.

**) Socrat. hist. eccles. l. VII. c. 21.

***) Z. B. Gregor. M. epp. l. IV. n. 31. Opp. ed. Sammarth. Tom. VII. p. 261.

†) Cod. l. VII. tit. 6.

††) Gregor. M. Epp. l. III. n. 1. l. l. p. 161.

†††) Sozom. hist. eccles. l. I. c. 9. Prieſter ſollten überdies

lassung nur vor dem Prätor oder dem Consul erfolgen, was begreiflich die Ausführung des Vorhabens sehr erschwerte; auch war diese gesetzliche Bestimmung der Römer deßhalb gemacht worden, um die Befreiung zu erschweren. Nun sollte es Jedem so leicht als möglich werden, die Sklaven zu befreien. Die Päpste erfreuten sich des Rechtes, durch Ausstellung von bloßen Urkunden freizulassen *). Constantin erließ ferner das Gesetz, daß kein Jude einen christlichen Sklaven besitzen könne; spätere Gesetze dehnen diese Bestimmung auch auf Heiden, Samariter und jeglichen Nichtchristen

---

durch ihr Testament ihre Sklaven befreien können, ja wie man vermuthet, sogar ohne Schrift, durch das bloße Wort. Vergl. Tillemont. hist. des Empereurs. Tom. IV. p. 168 seq.

*) Beispiele bei Gregor. M. epp. l. VI. n. 12. l. l. p. 359. Cum redemtor noster, sagt der Papst in einer Befreiungsurkunde, totius conditor naturae, ad hoc propitiatus humanam voluerit carnem assumere, ut divinitatis suae gratia, dirupto quo tenebamur capti vinculo servitutis, pristinae nos restitueret libertati: salubriter agitur, si homines, quos ab initio natura liberos protulit, et jus gentium jugo substituit servitutis, in ea qua nati fuerant, manumittentis beneficio, libertate donantur. Atque ideo pietatis intuitu, et hujus rei consideratione permoti, vos Montanam atque Thomam famulos sanctae Romanae ecclesiae, cui, Deo adjutore, desservimus, liberos ex hac die civesque Romanos efficimus, omneque vestrum vobis relaxamus peculium (über dieses peculium S. oben die Stelle aus Salvian.)

aus *), eine Bestimmung, welche indeß im Leben nicht ausgeführt wurde, wie aus oben angeführten Stellen des Chrysostomus erhellet.

Wie sich nun unter allen diesen günstigen Umständen gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts hin das Verhältniß der Sklaven zur übrigen Bevölkerung im Vergleich mit den früheren, noch heidnischen Zeiten, herausgestellt haben mochte, wissen wir nicht zu bestimmen, und wagen nicht einmal eine Vermuthung. Verschweigen dürfen wir aber nicht, daß die Vorgänge bedeutend genug waren, um die noch nicht befreiten Sklaven vielfach zu entschiedenem Widerwillen gegen ihre Lage zu reitzen: je mehr täglich der Erlösung aus ihrem Jammer sich erfreuten, desto empfindlicher mußten die übrigen sich angeregt fühlen. Wenigstens deuten darauf Predigten, welche beruhigend einwirken und Concilienbeschlüsse hin, die eigenmächtige Befreiungen scharf verpönen — und die Sklaven fügten sich abermal mit Ergebung **).

---

*) Euseb. Vit. Constant. M. l. IV. c. 27. Cod. Theod. l. I. tit. 10.

**) August. Ennarr. in Ps. XXIV. Opp. Ed. Benedict. Tom. IV. p. 1415. Sie sagten, sie wollten, nachdem sie ihren wahren Herrn kennen gelernt haben, keinen anderen mehr. Mehrere andere Stellen finden sich noch bei Chrysostomus z. B. Hom. IV. in ep. II. ad Tit. Ambros. de Jacob. l. l. c. 3. Tom. I. p. 531. an. Das Concil von Gangra spricht den Bann gegen Jeden aus, der Sklaven unter religiösem Vorwande die Herren zu verachten, ihre Dienste zu verlassen und nicht mit Wohlwollen und aller Ehrfurcht zu dienen lehre. Der III.

Kanon lautet: εἴ τις δοῦλον προφάσει θεοσεβείας διδάσκει καταφρονεῖν δεσπότου, καὶ ἀναχωρεῖν τῆς ὑπηρεσίας, καὶ μὴ μετ' εὐνοίας καὶ πάσης τιμῆς τῷ ἑαυτοῦ δεσπότῃ ἐξυπηρετεῖσθαι· ἀνάθεμα ἔστω. Das Concil von Chalcedon Kanon IV. verbietet den Klöstern die Aufnahme von Sklaven, die nicht von ihrem Herrn die Erlaubniß erhalten haben, und droht mit der Excommunication, damit nicht der Name Gottes entehrt werde, d. h. damit nicht das Christenthum angeklagt werde, als veranlasse es Ungehorsam, ὡρίσαμεν ἀκοινώνητον εἶναι, ἵνα μὴ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ βλασφημῆται. Ebenso der LXXXI. apostol. Kanon, Papst Gelasius u. s. w. Ungeachtet des Verbotes handelten doch manche Aebte dagegen, Hypatius z. B., ein Phrygier sagte dem ehemaligen Präfecten Menorius, dem zwei Sklaven flüchtig geworden waren, und die er zurückverlangte: „ἐὰν φρονεῖς τὰ τῶν ἀνθρώπων, εἰκότως δοῦλοι σού εἰσιν· εἰδὲ οὐ φρονεῖς τὰ τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ τὰ τοῦ θεοῦ, οὐκ εἰσὶν δοῦλοί σου, ἀλλὰ σύνδουλοι· ἐὰν οὖν κωλύσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κοινοῦ δεσπότου θεοῦ, τί σοι ποιήσει; Act. SS. Boll. Jun. Tom. IV. p. 323.

(Die Fortsetzung folgt.)

Dr. Möhler.

II.

Recenſionen.

De l'Enseignement de la Philosophie en France, au dixneuvièmc siècle, par l'Abbé Bautain, Professeur de Philosophie à la Faculté des lettres de Strasbourg, docteur en Médecine etc. etc. à Strasbourg, 1833.

Abbe Bautain, von welchem wir hier eine merkwürdige Schrift zur Kenntniß unſerer Leſer bringen, iſt ein Zögling der Normalſchule, welche er (Revue Européenne. Avril, 1833. p. 150.) im Jahre 1817 verließ, und, nach dem Urtheil ſeiner Lehrer und Condiſcipel der Ausgezeichneiſte unter den Schülern Couſins. Damiron nennt ihn (Essai sur l'histoire de la Philosophie en France au XIX. Siècle. Tom. II. p. 219. sec. edit.) einen beharrlichen und durchdringenden Geiſt, von großer logiſcher Kraft, zugleich gewiſſenhaft und voll von Liebe zur Wahrheit. Couſin aber ſagte ihm einſt: (im J. 1820) „meine Beſtimmung iſt, die Geſchichte der Philoſophie zu ſchreiben; die Ihrige, ein Syſtem der wahren

Philoſophie ſelbſt aufzuſtellen". Bautain wurde bald Profeſſor an der philoſophiſchen Facultät zu Straßburg und verwaltete dieſes Amt mit dem glänzendſten Beifalle; allein durch den Miniſter Corbière wurde er gleich ſo manchen anderen Männern von dem Profeſſorate ſuſpendirt. Nun ſtudirte er Medicin und nahm die Doctorwürde in dieſer Wiſſenſchaft; indeß, ſein Geiſt fand in dieſem Kreiſe keine Befriedigung, wendete ſich mit der intenſivſten Energie dem Studium der Theologie zu, und trat im J. 1828 in den geiſtlichen Stand. Da er früher ganz außerhalb des Chriſtenthums geſtanden hatte, ſo war dieſer Schritt die Folge von der durchgreifendſten Veränderung, die in ſeinem inneren Leben vorſichgegangen war. Die Gewalt ſeiner neuen Ueberzeugung, unterſtützt von der ſeltenen Beredſamkeit, die ihn auszeichnet, brachte eine merkwürdige, geiſtige Umwälzung in vielen, mit ihm in engeren Verhältniſſen geſtandenen, jungen Männern zu Straßburg, Nancy und anderwärts, in geſchätzten Profeſſoren, Advocaten und Aerzten hervor; ſie kehrten mit ihm vom Heidenthum zum lebendigen Glauben an den Erlöſer zurück, und traten wohl auch gleich ihm in den geiſtlichen Stand, eine Erſcheinung, die für die Sache des Chriſtenthums in jenen Gegenden von großem Segen war. Bautain ſelbſt wurde nun Vorſteher an dem niederen Seminarium in Straßburg. Die verſchiedenen Richtungen, welche er verfolgt hatte, gaben indeß die Veranlaſſung zu ſehr gehäßigen Mißdeutungen; man erklärte ſie nicht nur ganz äußerlich, ſondern höchſt bösartig, indem man annahm, er habe ſich nur der Reſtauration gefällig zu machen geſucht. Wie ſehr man einen Theil ſeiner Zuhörer, ſo ſehr ſie auch ſeine unter dem Miniſterium Martignac wieder

eröffneten philoſophiſchen Vorträge bewunderten, gegen ihn einzunehmen wußte, iſt durch die Zeitungen bekannt geworden. Hatten die Nicht-Gläubigen eine ſolche Stellung Bautain gegenüber eingenommen, ſo waren auf der anderen die Gläubigen, wie aus der Vorrede gegenwärtiger Schrift hindurchblickt, auch nicht recht zufrieden; ſie ſcheinen ihn im Verdacht zu haben, daß er nicht ohne irgendwelchen Vorbehalt in ihre Reihen eingetreten ſey. Jetzt ſoll Bautain, wie wir aus öffentlichen Blättern, die ſich zugleich wieder ſtark gegen ihn ausgelaſſen haben, vernehmen, zum Erzieher königlicher Prinzen in Frankreich ernannt ſeyn.

Aus den bisher von Bautain bekannt gemachten literäriſchen Arbeiten iſt es leicht zu erklären, wie ſich ſo entgegengeſetzte Urtheile über ihn bilden konnten. Wir befinden uns in religiöſer Beziehung in einer Durchgangsperiode, welche ſehr viele Vergleichungspuncte mit der Zeit der erſten Verbreitung des Chriſtenthums darbietet; denn wie damals in der gebildeten Welt der Glaube an die öffentliche Religion tief erſchüttert und häufig ganz vernichtet war, wie ſich die beſſeren und kräftigeren Geiſter unbefriedigt und troſtlos von einem philoſophiſchen Syſteme zum anderen wendeten, aber, indem das eine dem anderen widerſprach, mit nur vermehrten Zweifeln zu ſich zurückkehrten, und dann an das Chriſtenthum, welches als eine himmliſche, göttliche Botſchaft Sicheres und Feſtes gewährte, ſich anſchloßen, ſo verhält es ſich nun auch jetzt ſehr häufig. Der Glaube an das Chriſtenthum iſt beinahe überall in der wiſſenſchaftlich gebildeten Claſſe ſehr geſchwächt, oft völlig untergegangen, und während Viele in dumpfer, ſtupider Gleichgültigkeit geiſtlich zu Grunde gehen,

ſuchen edlere Geiſter, von einer unvertilgbaren Sehnſucht getrieben, in allen menſchlichen Syſtemen umher, ob dieſelben ihr inneres Verlangen nicht etwa befriedigen könnten. Aber menſchliche Hervorbringungen bleiben ſich in Abſicht auf höchſte religiöſe Befriedigung immer gleich; ſo wenig ſie vor zweitauſend Jahren tiefere Seelen zu beruhigen im Stande waren, ſo wenig vermögen ſie es jetzt. So wiederholt es ſich denn auch nun wieder, daß vielen Einzelen eine Art von Heidenthum, in welches ſie durch den allgemein verbreiteten Unglauben verwickelt werden, die Bedingung zu deſto innigerer und lebendigerer Umfaſſung des Chriſtenthums wird, und wir wollen uns der frommen Hoffnung hingeben, daß dergleichen einzele Erſcheinungen nur die Vorboten einer allgemeinen Regeneration ſeyen, ſo daß die ganze Zeit, nachdem ſie in der Fremde umherirrend, Träbern mit Schweinherden genoßen und — nicht geſättigt worden iſt, in das volle Haus des Vaters zurückkehre, und daſelbſt ſich um ſo beſſer und heimlicher fühle, als ſie das Unheilvolle der Entfernung von ihm aus ſchwer gebüßter Selbſt-Erfahrung kennen gelernt hat. Es ſcheint ſich der Fall des Menſchengeſchlechts, nachdem derſelbe einmal am Eingange ſeiner Geſchichte ſich ereignet hat, auch nach vollbrachter Erlöſung noch von Zeit zu Zeit wiederholen zu müſſen, auf daß es ihren Werth und die Größe der göttlichen Erbarmungen ſtets aufs Neue recht lebhaft erkennen lerne.

Unter Denjenigen, welche in der genannten Weiſe das Chriſtenthum mittelſt eines Durchgangs durch das Heidenthum wiedergewonnen haben, nimmt Bautain eine vorzügliche Stelle ein, wie wir aus ſeiner ſchönen, von dem Gelehrten-Vereine

von Dijon gekrönten, auch ins Deutſche durch H. Geiger in Luzern überſetzten Schrift: „Vergleichung der evangeliſchen Sittenlehre mit der der Philoſophen" erſehen. Er ſagt daſelbſt Folgendes: „ich glaubte gleich vielen Anderen, daß ſich das Maas des Abſoluten und Möglichen in meiner Vernunft finde, und daß mein Wille ſich ſelbſt Geſetz ſey. Ich ſuchte die Wahrheit in mir, in der Natur und in den Büchern. Ich klopfte an der Thüre aller menſchlichen Schulen; ich überließ mich jedem Winde der Lehre. Dank dem Himmel, ich konnte mit dem Materialismus keinen Vertrag eingehen, noch mich ſyſtematiſch im Kothe wälzen. Allein ich war ein Götzendiener der Schönheit, und ein Sklave der Einbildungskraft; aber in Mitte des Zaubers der Künſte und der Bilder blieb meine Seele leer und öde... Ich räſonnirte mit Ariſtoteles; ich wollte mein Erkenntnißvermögen mit Bacon erneuern; ich zweifelte methodiſch mit Deſcartes; ich verſuchte mit Kant zu beſtimmen, was mir zu erkennen möglich und erlaubt ſey; und das Ergebniß meines Räſonnements, meiner Erneuerung, meines methodiſchen Zweifels und meiner Kritik war, daß ich nichts wiſſe und vielleicht nicht einmal etwas wiſſen könne. Ich habe mich mit Zenon in meinen inneren Gerichtshof geflüchtet, in mein moraliſches Bewußtſeyn, indem ich in der Unabhängigkeit meines Willens die Seligkeit ſuchte; ich wurde Stoiker... Aber auch hier fand ich mich ohne Princip und ohne Richtung, ohne Ziel, ohne Nahrung, ohne Seligkeit, indem ich nicht wußte, was ich mit meiner Freiheit machen ſollte, und mich nicht unterſtand, ſie zu üben, aus Furcht, ſie zu verlieren.... Hierauf wendete ich mich zu Platon. Seine erhabenen Speculationen trugen meinen Geiſt wie auf

Flügeln empor. Ich hoffte durch die Ideen zur Anschauung der reinen Wahrheit, und der ewigen Schönheit zu gelangen!... Ich war aufgeblasen von Wissenschaft und Ideen; ich hatte gelernt, mit prächtigen Worten über das Gute zu sprechen, aber ich konnte es im Leben nicht üben. Ich hatte viele Vorstellungen, schaute wenig, und blieb ohne Genuß. Ich wurde ungeachtet meiner Weisheit nicht besser und nicht glücklicher; und in Mitte meiner Träume von Tugend und Vollkommenheit empfand ich stets die Schlange der Selbstsucht, welche meiner Theorie und Anstrengungen spottete. — Menschlicher Lehren überdrüßig, an Allem zweifelnd, kaum mehr meiner eigenen Vernunft glaubend, und unwissend, was ich aus mir und den Uebrigen in der Mitte der Welt machen sollte, ging ich zu Grunde, verzehrt vom Durst nach Wahrheit, und aufgerieben vom Hunger nach Gerechtigkeit und sittlicher Güte, die ich nirgends fand.... Ein Buch hat mich gerettet, aber es war kein Buch, das von menschlicher Hand ausgegangen ist... Ich hatte es lange Zeit verschmäht, und nur für leichtgläubige und unwissende Menschen brauchbar gehalten. Ich fand darin die tiefste Wissenschaft vom Menschen und der Natur, und die einfachste, wie die erhabenste Sittenlehre. Ich las das Evangelium Jesu Christi mit dem Verlangen, die Wahrheit darin zu finden, und ich wurde von lebhafter Bewunderung ergriffen, sind von mildem Lichte durchdrungen, welches nicht blos meinen Geist erleuchtet, sondern auch seine Wärme und sein Leben dem Innersten meiner Seele mitgetheilt hat. Es hat mich wie neu auferweckt!.... Die Schuppen fielen von meinen Augen; ich sah den Menschen, wie er ist, und wie er seyn soll; ich be-

griff die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft, und frohlockte, indem ich wiederfand, was mich die Religion von meiner Kindheit an gelehrt hatte, indem ich in meiner Seele den Glauben wiedererſtehen fühlte, und mit ihm die Hoffnung und die Liebe."

Gleichwie von nun an eine bleibende Regeneration für das Evangelium und durch daſſelbe in Bautain gewonnen war, ſo blieb auch die Ueberzeugung von der Unmacht der ſich ſelbſt überlaſſenen, menſchlichen Vernunft. Eine weitere Begründung dieſer Ueberzeugung lieferte er in der Abhandlung: Sur l'impuissance de la raison humaine à fonder la science metaphysique (in der Revue européenne, Juny 1832), woran ſich eine andere sur la vraie et la fausse Philosophie anſchloß (in demſelben Journale Febr. 1833). Einen ſolchen Mann wußten die, die draußen ſtehen, nicht zu begreifen, er galt ihnen für einen Jeſuiten, einen Heuchler, für einen verſchmitzten Anhänger der Congregation u. dergl. und wenn wir erwägen, daß Derjenige, welcher ſelbſt nicht glaubt, auch nicht zu begreifen vermag, wie ein Anderer glauben kann, und noch weniger, wie er zu glauben moraliſch genöthigt iſt, ſo wird es uns vollkommen einleuchtend, warum er für alles Dies gehalten wird. Am allerwenigſten aber gelingt es der Welt, die entſchiedene Sprache chriſtlicher Begeiſterung in ihrer Wahrheit zu faſſen, den Ausdruck eines tief bewegten Gemüthes, und erklärt denſelben darum nur durch Motive, die ihr zugänglich ſind, und durch welche ſie ſich ſelbſt einzig angetrieben fühlt. Hienach iſt es uns gar nicht räthſelhaft, warum Bautain von einer Seite mit Schmähungen überhäuft wird. Aber auch den Beifall von Anderen,

wußte er ſich nicht ganz zu erwerben, die mit ihm ſeine religiöſen Ueberzeugungen theilen. Dieſe Erſcheinung iſt ſchwieriger zu erklären, jedoch nicht unerklärlich. Vielleicht gab er einigen beſorgten Gemüthern dadurch dann und wann noch zu Befürchtungen Anlaß, daß ſich nicht ſogleich alle ſeine Gedanken und Ausdrücke im kleinſten Detail in der gewünſchten Convergenz mit dem Dogma zu bewegen gelernt hatten, wozu offenbar Zeit erfordert wird, wie alle Jene wiſſen, die ähnliche Zuſtände durchlaufen haben, wie Bautain, was aber auch Jenen natürlich unbekannt iſt, die von Jugend an ſtreng dogmatiſch erzogen, und ſo glücklich waren, nie in größere Verirrungen einzugehen; anderen aber dadurch, daß er eine Umgeſtaltung des ganzen theologiſchen Unterrichts zu wünſchen ſcheint, und in Bezug auf Philoſophie, die er den Candidaten der Theologie vorträgt, in ſeinem Kreiſe bereits vollzogen hat. Das Verlangen nach einer Umgeſtaltung des geſammten Unterrichts für Theologen iſt in Frankreich nicht neu; es ging ſchon aus der Schule des Abbe de la Mennais hervor, und hat beſonders in dem geiſtvollen und kenntnißreichen Abbe Gerbet (Coup d'Oeil sur la controverse etc. Par. 1831. S. 247—295.) ein bedeutendes Organ gefunden. Die Unangemeſſenheit deſſelben zu den gegenwärtigen Bedürfniſſen überhaupt, und den Forderungen der Wiſſenſchaft insbeſondere iſt von Gerbet trefflich gezeigt, obwohl wir nicht läugnen wollen, daß die vorgeſchlagene Reform ſelbſt uns kein Genüge gethan hat. Was Gerbet in Bezug auf Theologie in rein formeller Beziehung wünſcht, führt nun Bautain, von ſeinem beſonderen philoſophiſchen Standpuncte aus, der von dem des Gerbet ſehr abweicht, in Bezug auf Philoſophie aus. Vorlie-

liegende Schrift ist dazu bestimmt, seinem Handbuche der Philosophie, das in diesem Jahre noch erscheinen wird, als Einleitung zu dienen, seine philosophischen Ueberzeugungen, die Principien, von denen er ausgeht, die Methode, die er befolgt, den Geist und das Ziel seines Unterrichts dem Publicum vorzulegen, und den Verfasser gegen Mißdeutung seiner Bestrebungen zu schützen.

Zuerst gibt Bautain ein wahres, aber eben darum höchst tragisches Gemählde des socialen Zustandes in Frankreich in religiös-sittlicher Beziehung, und zeigt, wie alle tieferen Grundlagen untergraben seyen, und wie tausend neue Grundlagen wohl angeboten würden, aber einander so entgegengesetzte, daß sie sich selbst zerstörten, daß also darauf kein Gebäude gesetzt werden könne. Dieses Gemählde ist so interessant und zugleich so gut geschrieben, daß wir es ganz aufnehmen würden, wenn es nicht für unsere Blätter zu groß wäre; einzele Theile aber sind nicht wohl herauszunehmen.

Hierauf charakterisirt er die in Frankreich herrschenden philosophischen Systeme und zwar zuerst die auf der Universität eingeführten, das Condillacische, das sogenannte schottische, und das eklektische; hierauf das in den geistlichen Schulen übliche, noch ganz so beschaffene, wie es aus dem siebenzehnten und achtzehnten Jahrhundert herüberkam, endlich das von De la Mennais, welches doch hie und da, wo die neuere Bewegung der Geister auch Geistliche ergriff, in Seminarien Eingang fand. Daß Bautain die zuerst genannten ungenügend und verwerflich finden werde, erwartete wohl Jedermann; allein auch gegen die beiden letzteren erklärt er sich mit freimüthigen, triftigen und entscheidenden Gründen, so

daß endlich einmal wohl eine heilsame und durchgreifende Bewegung in den kirchlichen Schulen hervorgerufen werden dürfte. Freilich bedingte gewissermaßen die bisherige Stellung der katholischen Kirche in Frankreich, einer alterthümlichen Reliquie in Mitte einer ringsum veränderten Welt, auch die bisherige Beibehaltung der älteren philosophischen Methode; da die Kirche den Gegensatz einer stürmischen Bewegung bildete, mußte sie, ihrem Charakter, dem einer beharrlichen Ruhe ihres Wesens treu, sich durchaus abschließen, vorläufig alle Zugänge verriegeln, durch welche die ihr entgegengesetzten Elemente hätten eindringen und nach und nach auch sie selbst mit sich fortreißen mögen. Nun aber scheint sich doch in Frankreich allmählig die Bewegung mit der Ruhe zu vermählen; daher ist es auch an der Zeit, daß die Kirche ihre Ruhe in Bewegung übergehen lasse, und so Altes und Neues sich entgegenkomme. Bei jeder Einigung sind Concessionen nicht zu umgehen; will demnach die Kirche der gegenwärtigen Bildung ihr Wesen (ihr ewig Beharrliches) einprägen, so muß sie von ihr auch etwas annehmen, die Form nämlich, und kann nicht umhin, sich mit den wissenschaftlichen Bedürfnissen der Gegenwart zu befreunden.

Herr Bautain ist kein einseitig negativ-kritischer Geist; er räumt nicht blos auf, er gibt auch Neues und Besseres; er verspricht selbst eine christliche Philosophie und ein philosophisches Christenthum, wodurch der Glaube wieder zur Welt und die Welt aufs Neue zum Glauben kommen werde, und in gegenwärtiger Schrift theilt er nach durchgeführter Polemik schon seine Grundgedanken mit. Er sagt S. 63.: „Niemals war das Bedürfniß zu glauben größer als in unserer Zeit,

wo man sich den Anschein gibt, nichts zu glauben, um eben sich selbst zu glauben. Man sagt es laut und mit einer Art von Verzweiflung, in Mitte der vom Zweifel gebornen Angst. Man schätzt Diejenigen glücklich, welche glauben; man wünschte auch glauben zu können, aber man weiß nicht, woran man sich halten soll. Man wünschte gern die Würde der Vernunft, welche Ideen, welche Wissenschaft verlangt, mit dem Schrei des Herzens zu vereinigen, welches nach Glauben dürstet. Diejenigen Menschen unserer Zeit, welche die Wahrheit um ihrer selbst willen lieben, welche sie aufrichtig suchen, diese, wir sind dessen gewiß, weil wir es an uns selbst erfahren haben, wären ganz bereit zu glauben, wenn sie ihren Glauben vor den Augen ihres Geistes rechtfertigen, wenn sie denselben durch die Wissenschaft bestätigen könnten. Das ist heutzutage die edle Aufgabe der Philosophie; und sie ist ihres Namens würdig, wenn sie sie erfüllt, denn alsdann, und nur dann, wird sie den Menschen wahrhaft zur Liebe der Weisheit führen". Die in dieser Weise bestimmte Aufgabe der Philosophie, will Hr. Bautain also lösen. Die sich selbst überlassene Vernunft habe in allen Zeiten bewiesen, daß sie über die wichtigsten und trostvollsten Wahrheiten nichts Sicheres und Bestimmtes aussagen könne, alle Völker leiten ihre religiösen Wahrheiten, ja ihre ganze Bildung von einer Offenbarung ab, und überdies leuchte es der Vernunft sehr ein, daß sie nur durch einen von außen her kommenden höheren Unterricht zu ihrem eigenen Gebrauche gelangen könne. (S. 64. La parole du Dieu des êtres s'est fait entendre primitivement à la societé naissante... L'homme ne parle que parceque Dieu lui a parlé. S. 65.

Dieu a parlé à l'homme! Car encore une fois, l'homme ne parlerait pas, s'il n'avoit entendu la parole, si son divin Auteur ne lui avoit parlé le premier.) Nach mehreren Zwischensätzen kömmt nun Hr. Bautain zu dem weiteren Grundsatze, daß die im alten und neuen Testamente niedergelegten Offenbarungen völlig glaubwürdig seyen und sagt sodann: von dem Factum einer Offenbarung und den durch dieselbe mitgetheilten Wahrheiten werde er ausgehen. Er muthe jedoch den Ungläubigen noch nicht zu, dieses Factum als Wahrheit schlechthin und im Voraus anzunehmen, sondern nur als Hypothese, die sich selbst in ihrer Entwickelung zu begründen und als Wahrheit darzustellen habe. Er setze an die Spitze seiner Philosophie den Satz von der Offenbarung, eben so, wie dieses und jenes philosophische System von diesem und jenem auch anfänglich noch nicht erwiesenen, aber durch seine eigene weitere Entfaltung sich selbst beweisenden obersten Satze (verité-principe, idée-mère) ausgehe. Er werde die Thatsachen des Selbstbewußtseyns, und des gesammten inneren Lebens ins Auge fassen und entwickeln, und die Ergebnisse der Geschichte und der Naturbeobachtung auch noch hinzufügen u. s. w. So werde sich der Glaube als wissenschaftlich und die Wissenschaft als gläubig herausstellen, die Philosophie mit dem Christenthum versöhnt, und die Bedürfnisse Aller befriedigt werden.

Nachdem wir hiemit die Tendenz und den Hauptinhalt vorliegender Schrift vorgelegt haben, theilen wir noch einzele Stellen mit. „Die Wahrheit, sagt er S. 75. 76., läßt sich nicht mehr durch bloße Autorität aufdringen; dies war das Privilegium der Epochen der Unmittelbarkeit; die Welt hat

zu viel reflectirt, zu viel seit Jahrhunderten räsonnirt, um noch in dieser Weise zu glauben; man will nun vorher sehen und wissen, ehe man glaubt; die Wahrheit nimmt man nur noch durch das Licht der Vernunft und genöthigt durch den Drang des Herzens auf.... Nie war der Mensch eifersüchtiger als gegenwärtig auf die Vorzüge seiner Vernunft; nie war er stolzer auf das Privilegium seiner Freiheit; und doch ist er vielleicht nie, man muß es frei aussprechen, einer wahrhaften Wissenschaft, in Mitte von so vielen Kenntnissen, entblößter gewesen, als jetzt; nie war er vielleicht mit so vielen Freiheiten unfreier als jetzt. Der Beweis liegt darin, daß von der Philosophie immer noch die Principien der Wissenschaft, der Moral, der Gesellschaft, der Freiheit zu erwarten stehen; und eben weil sie umsonst von der menschlichen Philosophie erwartet werden, bieten wir eine auf göttliche Principien gestützte Philosophie an, in welche die Antworten auf diese Fragen durch die Geschichte vom Anfang der Welt an in stufenweisem Fortschreiten hineingeschrieben wurden. Weil der Mensch der menschlichen Gedanken müde ist, so wende er sich zu Gott! Er lerne den Plan der Vorsehung mit dem Menschengeschlecht, wie er sich von Jahrhundert zu Jahrhundert entwickelt hat, kennen; er erfahre von Gott selbst, was der Mensch in Mitte der ihn umgebenden Existenzen ist, und dann wird er sich über seine Kraft und seine Schwäche, seine Rechte und sein Gesetz, über das allgemeine Bedürfniß seines Wesens, wie über die besonderen Bedürfnisse jeden Abschnittes seines Daseyns nicht täuschen".

„Aber, die unserer Zeit eigenthümlichen Bedürfnisse verlangen das Licht, die Wissenschaft als eine Bedingung des

Glaubens und der Ueberzeugung. Das göttliche Wort muß sich also heutzutage in seinem ganzen Glanze zeigen; es muß sich wie eine neue Sonne über unserem verdunkelten Horizont erheben, und über ihn Ströme seines Lichtes ausgießen; sein lebendig machender Geist muß die ausgetrockneten Herzen, die öde Vernunft, den unfruchtbar gewordenen Verstand anhauchen, und daselbst die Keime der ewigen Wissenschaft, welche wie todt schlummern, befruchten. Wie wird aber diese Auferstehung bewirkt werden, welches Mittel wird die Vorsehung in Anwendung bringen, um die sinkende Menschheit zu dieser neuen Ausgießung göttlichen Geistes vorzubereiten? Ohne Zweifel ist es nicht des Menschen Sache, dieses Mittel zu bestimmen. Gleichwohl können wir unsere Augen vor dem nicht verschließen, was sich uns so offen zeigt, und wir müssen auf das hinweisen, was wir sehen, nämlich: daß die Philosophie, welche in den letzten Zeiten ihre Dienste angeboten hat, den Menschen von Gott hinwegzuwenden, auch dazu dienen wird, ihn zu Gott zurückzuführen; und nachdem sie den Glauben in den Herzen ausgelöscht hat, die Wege bereiten muß, um ihn daselbst wieder zu erwecken; sie muß zerstören, was sie erbaut, und neu bauen, was sie zerstört hat; sie muß dem Christenthum eben so viele Dienste leisten, als sie ihm Hindernisse in den Weg gelegt hat .... Das unvermeidliche Ziel aller Anstrengungen, aller Bewegungen, aller Thätigkeiten der menschlichen Intelligenz ist das Christenthum. Je mehr sie sich abmüht, ihm zu entfliehen, desto mehr nähert sie sich ihm." Ein wahres Wort: es verhält sich hiemit ungefähr, wie mit der Gesundheit; je mehr man sie

untergräbt, desto mehr stellt sich die Sehnsucht nach ihr heraus, da der Mensch erst ihren vollen Werth dann schätzen lernt, wenn er sie nicht mehr hat.

Zuletzt wendet sich Hr. Bautain an die Hoffnung der Gesellschaft mit den Worten: Junge Männer, die ihr das Gute liebet und die Wahrheit suchet, deren Gemüth empfinden, deren Geist erkennen will, und die ihr auf die Philosophie bauet; hier ist ein Mann aus eurer Zeit, der mühsam das Wahre und Gute gesucht hat, und endlich zu der Quelle desselben gelangt ist! Hier ist ein Philosoph, der euch einen neuen Weg vorschlägt, um zur Wissenschaft zu gelangen; neu, weil er in unseren Tagen nicht mehr betreten wird, obgleich er so alt ist als die Welt. Ist noch ein Rest von christlichem Glauben in euch? Er muß frohlocken bei dieser Kunde! Was ist erfreulicher, als seinen Glauben durch die Wissenschaft gerechtfertigt zu sehen? Was trostvoller, als durch den Geist bewundern zu können, was man im Gemüthe bereits gekostet und empfunden hat? Ist der Glaube eurer Kindheit durch die Täuschungen der Sinne, die verführerischen Bilder der Einbildungskraft, die Verirrungen des Verstandes, die Leidenschaft des Herzens erstickt, wie der Funk unter der Asche schläft? Ich hoffe, und Gott weiß, wie sehr ich mich darnach sehne, durch den Hauch des Geistes der Wahrheit wird er wieder erweckt werden. Wie ihr, habe ich aufgehört zu glauben; ich wollte die Evidenz des Wahren ohne die Form, ohne die Gestalt der Wahrheit; ich wollte sie rein schauen, wie sie in sich selbst ohne Schleier ist, und dachte nicht, daß sie mich durch ihren Glanz geblendet hätte. Ich nahm sie endlich an, wie sie uns Gott gegeben! Ich habe gelesen, gesehen und

geglaubt. Höret also eine euch befreundete Stimme, die euch zum Glauben durch die Wissenschaft ruft. Gewiß, wenn sie nicht so glücklich ist, euch dahin zu führen, und dazu beizutragen, euch in Besitz des Größesten aller Güter zu setzen, so wird sie in euch wenigstens die Ueberzeugung zurücklassen, daß das Christenthum unter allen Lehrgebäuden, die je erschienen sind, das tiefste, das umfassendste, das erhabenste sey, dasjenige, welches die reinste Weisheit, die höchste Wissenschaft in sich schließe, mit einem Wort, das am meisten philosophische; und darum, wenn es ein Wort der Wahrheit in der Welt gibt, man es bei ihm suchen müsse!"

Wir sehen mit der größten Begierde der Erscheinung des hier angekündigten Werkes entgegen, und zweifeln auch keinen Augenblick, daß H. Bautain denjenigen, die über seine Richtung ungewiß waren, werde Genüge geleistet haben.

Dr. Möhler.

Commentar über den Brief Pauli an die Römer. Von L. J. Rückert. Leipzig, 1831. Hartmannsche Buchhandlung.

Es ist sehr zu billigen, daß der Herr Verf. dieses vortrefflichen Werkes in der Vorrede die Forderungen bezeichnet, welche er an einen Commentar über einen paulinischen Brief, zumal über den vorliegenden, mache, und welchen zu genügen er sich demnach bemüht habe. Man gewinnt Zutrauen zu einem Schriftsteller, welcher so offen mit seinem Publicum

über Dasjenige spricht, was er leisten will und soll, und der hierüber sich selber so klar geworden ist, daß er genaue Rechenschaft davon ablegen kann. Für den Beurtheiler erwächst hieraus der besondere Vortheil, daß er weniger der Gefahr ausgesetzt ist, den Schriftsteller von einem Standpuncte aus zu beurtheilen, welchen dieser nicht anerkennt, und daß er dagegen mit Grund hoffen kann, wenigstens dann mit seinen etwaigen Bedenken und Ausstellungen gehört zu werden, wenn sie sich als solche nach den hermeneutischen Grundsätzen des Verf. selber rechtfertigen dürften.

Bei der vielseitigen Anerkennung, welchen der vorliegende Commentar bereits gefunden hat, darf Ref. seine Erklärung, daß derselbe eine der erfreulichsten Erscheinungen auf dem Felde der biblisch-exegetischen Literatur sey, und insbesondere unter den Commentarien über den Römerbrief die erste Stelle einnehme, nicht erst noch begründen. Herr Rückert hat richtig die Mängel und Fehler der seitherigen Arbeiten erkannt und freimüthig dieselben dargelegt. Schon darum läßt sich erwarten, daß sein Commentar weniger als dessen Vorgänger des Mangels an Methode, Gründlichkeit, Unbefangenheit und exegetischem Tact werde beschuldigt werden können. Auch ist nicht zu läugnen, und der Herr Verf. selber verkennt es keineswegs, daß er mehrere immerhin sehr schätzbare Arbeiten Anderer benutzen konnte. Aber der innere Werth des von Anfang bis zu Ende mit sichtbarer Anstrengung und unverkennbarem Ernste bearbeiteten Commentars trit nach des Ref. Erachten jedem Unbefangenen so sicher entgegen, daß obige Behauptung vor dem gelehrten Publicum der Belege nicht bedarf, welche sich Ref. beim Studium des

Commentars in reichlicher Anzahl angemerkt hat. — Indeſſen konnte es bei derſelben Beſchäftigung natürlich nicht fehlen, daß Ref. in ſehr vielen Stellen ſeine von dem Urtheil des vorliegenden Commentars abweichende Anſicht beibehielt, und überhaupt nicht ſelten mit ihm ſich nicht vereinigen konnte. Ich werde auch mit den vollſtändigen Belegen hiezu die verehrlichen Leſer der Q.Schr. nicht behelligen. Ihnen wird theils am Meiſten daran liegen, die hermeneutiſchen Grundſätze kennen zu lernen, welche dem Hrn. Verf. feſt ſtunden, theils nicht unwichtig ſeyn, an einigen der wichtigſten Stellen des Römerbriefs zu erfahren, in wie weit auch der Verf. es noch nicht bis zu einer Verwirklichung ſeines Ideals von einem Commentar über den Brief an die Römer gebracht zu haben ſcheine.

„Die Auslegung, ſagt Hr. Rückert S. III., ſoll 1) philologiſch ſeyn. Zu einem philologiſchen Commentar „werden vier Stücke erfordert, Sprachwiſſenſchaft, Geſchichte, „Logik und Phantaſie..... Die Erklärung muß vor Allem „auf grammatiſchem Boden wurzeln, alſo auch im N. T. „ſich mit unerbittlicher Strenge an das halten, was theils der „Sprachgebrauch der einzelnen Wörter, theils die Regeln der „Wortverbindung, oder die Geſetze der Sprache fordern, und „man hat daher bei Erklärung unſeres Apoſtels erſtlich zu „fragen, was die ächte Gräcität, ſodann, was der Gebrauch „des alexandriniſch helleniſtiſchen Dialekts überhaupt, und „dann vornehmlich der des Verfaſſers ſelbſt darbiete.“ Richtig; eben ſo gerecht iſt die Klage des Hrn. Verf., daß man zu oft, ohne Noth und ohne anderen ſtatthaften Grund ſeine Zuflucht zum Hebraismus nehme, oder wohl gar Abnormi-

täten eigener Art finde, wo wirklich keine sind; so wie, daß man in Behandlung der Partikeln bei weitem nicht streng genug sey. — Bei dieser Ueberzeugung aber kann sich der H. Verf. bei Röm. 5, 12. 8, 18. schwerlich selber genügt haben. Er erklärt sich nämlich bei der ersten Stelle in Hinsicht des ἐφ' ᾧ für die Bedeutung: darum, weil, welche „seit Wolf alle Ausleger angenommen haben". (?) „Zwar, so „sagt er, die Formel ἐφ' ᾧ hat im Griechischen diese Bedeu„tung gar nicht, sondern dient zur Bezeichnung eines Zwecks „oder einer Bedingung; aber nicht allein wird ἐπὶ mit dem „Dativ im N. T. wirklich zur Einführung von Ursache oder „Grund gebraucht, vergl. 1 Kor. 13, 6. 1 Kor. 1, 4. Ap.Gesch. „26, 6. al., sondern auch ἐφ' ᾧ hat diese Bedeutung sicher „2 Kor. 5, 4." Gewiß müssen auch die Stellen, welche jüngst Prof. Dr. Reiche aus griechischen Schriftstellern beigebracht hat, um dem ἐφ' ᾧ die Bedeutung: darum, weil zu vindiciren, noch viel genauer nachgesehen werden, bevor sie beweisend seyn können. Aber was Hr. Rückert aus dem N. T. beigebracht hat, ist noch unsicherer. Allerdings nämlich konnte Ap.Gesch. 26, 6. Paulus seine Hoffnung auf die den Vätern gewordene Verheißung den Grund nennen, um dessen willen er eben vor Agrippa sich zu verantworten habe; ebenso konnte er auch die den Korinthiern verliehene Gnade Gottes als Grund seines Dankes, 1 Kor. 1, 4. bezeichnen, und von der Liebe sagen: Ungerechtigkeit ist ihr kein Grund zur Freude; 1 Kor. 13, 6. Allein die Beziehung, in welcher er seine Hoffnung auf die göttliche Verheißung zu seiner Verantwortung vor Agrippa; die Gnade Gottes an den Korinthiern zu seiner Danksagung, das Freudigseyn der Liebe — zur Un-

gerechtigkeit ſetzt, muß von ihm nicht nothwendig als eine Cauſalbeziehung, ſondern kann auch als Objectsverhältniß gedacht werden. Und ſo iſt es wirklich. Nicht weil er auf die Verheißung hoffte, ſtund er ſich verantwortend vor Agrippa, ſondern ſeine Rede vor dieſem hatte zum Gegenſtand die Verheißung. Ebenſo denkt ſich Paulus in der zweiten Stelle die Gnade Gottes als den Gegenſtand ſeines Dankes; und in der dritten ſagt er von der Liebe, daß Ungerechtigkeit nicht Gegenſtand ihrer Freude ſey; ſo daß alſo ſchon dem ἐπὶ überhaupt die angegebene Bedeutung nicht zugeeignet werden kann. Noch weniger aber kann 2 Kor. 5, 4. beweiſen, daß ἐφ' ᾧ weil bedeute; denn, daß Paulus nicht gänzlich entkleidet, ſondern überkleidet werden will, kann ihm kein Grund ſeyn zu ſeufzen, ſo lange er die irdiſche Hütte hat, weil er dieſe ja nicht verlieren will, und alſo immer Grund zu ſeufzen hätte; und deßhalb kann er nicht ſagen: „ſo lange wir in dieſer Hütte ſind, ſeufzen wir gedrückt, dieweil wir nicht wünſchen ausgekleidet, ſondern überkleidet zu werden"; ſondern ſo muß er es meinen: wir müſſen ſeufzen..., obwohl wir nicht wünſchen ꝛc. Eher, als mit Billroth und vielen ſeiner Vorgänger an dieſer Stelle ἐφ' ᾧ mit eo quod zu erklären, wollte ich noch mit Wahl propterea vero annehmen, wegen des Vorangehenden. — Hätte Herr R. auf die Schwierigkeit mehr geachtet, welche bei der gegenwärtig beinahe allgemeinen Auslegung des ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον das ἐφ' ᾧ darbietet, ſo würde er vielleicht auch die durch Uſteri aufgebrachte, höchſt unwahrſcheinliche Auslegung von Röm. 5, 13, 14. nicht im Weſentlichen zu der ſeinigen gemacht haben. — In der Stelle Röm. 8, 18. hat Hr. Rückert

die gewöhnliche Erklärung beibehalten: „die Leiden dieser Zeit lassen gar keinen Vergleich zu, mit der künftigen Herrlichkeit", einzig aus dem Grunde, weil ihm der Zusammenhang und die Präposition zu zeigen schien, daß eine Vergleichung Statt finde. Hätte er aber bedacht, daß die Construction von ἄξιος mit πρὸς um eine Vergleichung auszudrücken, eine „Abnormität ganz eigener Art" wäre, da sich dieselbe weder in der ächten Gracität, noch im N. T. überhaupt irgend wo findet, und namentlich Paulus bei Vergleichungen zwar sehr oft ἄξιος mit folgendem Genitiv, aber kein einziges Mal mit πρὸς braucht: so hätte er sich wohl nach Auffindung eines solchen Zusammenhangs umgesehen, bei welchem die Präposition ihre Erklärung findet. S. Q.Schr. 1833. 4s Heft. S. 607 ff.

Als zweites Erforderniß einer philologischen Interpretation nennt der Hr. Verf. Geschichte, und versteht darunter „Kenntniß und Anwendung dessen, was über die Ansichten, oder auch überhaupt die Bildung des Volkes und der Zeit, welcher der zu erklärende Schriftsteller angehört, aus anderen Quellen als historisches Factum sicher steht." Hiebei tadelt er es jedoch mit Recht, daß man, wie es öfter geschieht, „einem Manne, wie Paulus, die Selbstständigkeit des Denkens darum raubt, weil etwa ein Paar Jahrhunderte später im Talmud Aehnliches gesagt worden ist." Das war auch eine Klage des sel. Professors Feilmoser, daß „nicht wenige neue Bibelforscher sich die Voreiligkeit zu Schulden kommen lassen, Vorstellungen, welche in talmudischen oder rabbinischen Büchern erscheinen, ohne genauere Prüfung in

„das apostolische Zeitalter zurückzuverlegen.“ Siehe dessen Einleitung in die B.B. des N. B. II. Aufl. S. 701.

Als drittes Erforderniß einer philologischen Interpretation nennt Hr. Rückert Logik, und meint damit „strenge Verfol„gung des Gedankenganges, und Prüfung der vor„kommenden Beweisführungen... Nicht allein müs„sen dunkle Stellen ganz unverstanden bleiben, wenn man „sie ohne Rücksicht auf den Zusammenhang erklärt....; son„dern man wird auch von dem Ganzen keine rechte Einsicht „zu gewinnen vermögen, wenn man nicht bei Betrachtung „des Einzelnen ununterbrochen damit beschäftigt ist, den Gang „zu beobachten, welchen der Verfasser nimmt, die Ordnung, „in welcher die Gedanken aufeinander folgen, die Verbindun„gen, die er macht, die Lücken, welche er übrig läßt, die „Zwischengedanken, welche in seinem Gemüthe liegen muß„ten.... Eben so wichtig ist, bei Paulus zumal die Prü„fung der Beweise... Hier ist die Art, wie er zu argu„mentiren pflegt, überhaupt nachzuweisen, ist zu untersuchen, „welches in jedem besonderen Falle die ausgesprochenen oder „doch gedachten Prämissen, und welches der eigentliche Um„fang des Schlusses ist, den er aus ihnen ableitet; dann „aber auch die Beweiskraft zu erforschen, welche seine Argu„mente haben....“ Wir müssen hiezu sogleich das nehmen, was H. R. viertens von der einem philologischen Ausleger nöthigen Phantasie sagt. „Der Interpret des „Paulus soll sich seines eigenen Ichs durchaus entledigt, und „dagegen, so viel nur irgend möglich, die ganze Individuali„tät des Apostels angezogen haben. Er soll nicht mit sei„nem Kopfe denken, nicht mit seinem Herzen empfinden,

„nicht von seinem Standpunct aus betrachten, sondern ganz „auf die Stufe treten, auf welcher der Apostel stand, nichts „wissen, als was dieser wußte, keine Ansicht haben, welche „er nicht hatte, keine Empfindung kennen, die ihm unbekannt „war ....."

Was der H. Verf. mit letzterem verlangt, und zwar mit allem Rechte, ist klar. Der Ausleger hat den in seinen Schriften gegenwärtigen Apostel zu befragen, was er denke, empfinde und wolle, und das Erfahrene seinen Hörern oder Lesern gewissenhaft zu berichten. Es wäre aber eben so falsch, als anmaßend, wenn er dem Apostel sagen wollte, welche Ansichten und Wünsche er haben solle, und gewissenlos würde der Ausleger handeln, welcher seinen Zuhörern oder Lesern statt der paul. Gedanken seine eigenen, oder überhaupt dem Apostel fremde mittheilen wollte. Damit also hat es seine Richtigkeit. Aber eben deßhalb hätte H. R. dem Ausleger, als solchem es nicht zur Pflicht machen sollen, die Beweise des Apostels zu prüfen. Das kann der Ausleger als solcher gar nicht; denn er soll ja „ganz Paulus zu seyn streben, so lange er den Paulus interpretirt"; damit verträgt sich's aber nicht, daß er sich in der Prüfung der Beweise über oder neben den Paulus stellt. Das darf er aber auch als Ausleger nicht; denn, wie es dem Interpreten nicht erlaubt ist, andere Gedanken auszusprechen, als die er gehört hat: so kann es ihm auch nie gestattet seyn, zwar die richtig vernommenen Gedanken getreu wiederzugeben, aber zugleich beizufügen, was an der Richtigkeit, Consequenz und Regelmäßigkeit derselben fehle. Allerdings kann dies von dem Commentator und Erklärer geschehen, ja derselbe darf sich

dieſem Geſchäfte nicht entziehen; aber ſobald er es thut, iſt er nicht mehr blos Ausleger, ſondern Beurtheiler; die Anforderung, die Beweiſe zu prüfen, ergeht nicht an den Erklärer als Hermeneuten, ſondern an ihn als Kritiker. Doch — Ref. wollte an einigen Stellen zeigen, daß der Hr. Verf. unſeres Commentars auch hinſichtlich der dritten und vierten Anforderung an die philologiſche Interpretation noch ſtrenger gegen ſich ſelber hätte ſeyn können. Es war dem Ref. damals, als er ſich mit dem Briefe an die Römer ernſtlicher und ſelbſtſtändig zu beſchäftigen anfing, bald entſchieden, daß die Kunſt, womit ältere und neuere Dogmatiker und Exegeten aus Röm. 9, 6—29. die Lehre von einem abſoluten Decret zu entfernen ſich bemühten, die Probe einer unbefangenen Hermeneutik nicht beſtehe, und er konnte ſich um ſo eher zu der Anerkennung entſchließen, daß hier der Apoſtel im Sinne einer unbedingten Vorherbeſtimmung ſpreche, als ihm eine ſorgfältige Betrachtung die Ueberzeugung gab, daß ſich durch das ganze Sendſchreiben eine von der ſtrengen Prädeſtinationslehre abweichende und derſelben widerſprechende Vorſtellungsweiſe hindurchziehe, ſo daß, hätten wir in dem genannten Abſchnitte die wirkliche Anſicht des Apoſtels über Gnadenwahl und Verwerfung, der Brief an die Römer, wie er in ſeinem Thema, nach ſeinem Zwecke und ſeiner Ausführung vor uns liegt, nicht geſchrieben ſeyn könnte; daß ſomit die in dem ganzen Briefe herrſchende Anſicht über Vorherbeſtimmung, zugleich die echt-bibliſche und vernünftige, auch die des Apoſtels ſey, welchem aber in dem vorliegenden Abſchnitt auf erklärliche Weiſe Aeußerungen entfallen ſeyen, welche er, könnte er ſich heute darüber erklären, ebenſo entſchieden be-

richt-

richtigen würde, als es sein ganzer Lehrbegriff thut. Nicht ängstliche Befangenheit also, sondern nur die Rücksicht auf das von unserm Hrn. Verf. selber so nachdrücklich empfohlene Gesetz des Zusammenhangs war es, was ihn zu der von H. Rückert abweichenden Ansicht der mehr erwähnten Stelle führte. Herr Rückert nämlich ist, wenn wir nicht irren, ganz der Ansicht, daß die ganze Lehre Pauli den Satz von einem Decretum absolutum nicht enthalte, daß aber hier eine Gedankenreihe sich darstelle, welche für sich demselben das Wort rede. Diese Gedankenreihe selber prüft er nun auch, besonders S. 441 f., und zeigt ihre Unhaltbarkeit. Dem Ref. aber scheint der Zusammenhang nicht zu erlauben, in der Stelle selber Aeußerungen zu finden, welche die Vertheidiger der unbedingten Prädestination für sich als pauliniſch anführen könnten. Der Apostel spricht im Anfang unseres Cap. ganz als Einer, dessen Schmerz über die Verwerfung der Juden um so größer ist, weil sie so leicht hätte vermieden werden können. Wie konnte er so sprechen, wenn er gleich darauf behauptete, daß die nun vom Heile ausgeschlossenen Juden zur Verwerfung prädestinirt gewesen seyen? Und am Ende des 9ten Cap. sagt er klar und kurz: Israel hat die Gerechtigkeit nicht erlangt, weil es die Bedingung nicht erfüllte, weil es nicht durch Glauben, sondern durch Werke dieselbe erlangen wollte. Wie konnte er so sprechen, wenn er kaum zuvor gesagt hatte: Gott beruft zum Heile ohne alle Rücksicht auf zu erfüllende Bedingungen ꝛc.? Hätte der Apostel, was er im Anfange des 9ten Cap. im Gemüthe hatte, ohne Unterbrechung ausgesprochen, so hätten wir den einfachen Gedanken: Ich empfinde unnennbaren Schmerz, daß mein Volk,

welches dem Heile in Christo durch seine ganze Verfassung und Geschichte so nahe gestellt war, wegen seines Unglaubens die Ausschließung sich zugezogen hat. Bevor er aber diesen Satz ganz ausgesprochen hat, denkt er daran, daß Jemand von dieser Erklärung Veranlassung nehmen könnte, Gott der Untreue zu beschuldigen, oder vielmehr des Apostels Lehre von der Erlangung des Heils durch den Glauben als eine unstatthafte darzustellen, da bei derselben in Gott eine Untreue müßte angenommen werden, indem den Juden ja von den Vätern her das Heil verheißen sey. Die Widerlegung des letzten Satzes ist Zweck und Inhalt der V.V. 6—29., welche Paulus durch den Satz: „Denjenigen Juden, die wegen ihres Unglaubens verworfen wurden, hat die Verheißung nie gegolten", und zwar gerade so führt, wie sie auf dem Standpuncte des A. T. einem Juden gegenüber geführt werden konnte und mußte. Ueber Gnadenwahl und Verwerfung überhaupt, und über Prädestination nach christlicher Lehre insbesondere ist dort kein Aufschluß zu suchen, und nur unstatthafte Consequenzen können dergleichen dort finden wollen. — Doch näher dürfen wir auf die Stelle hier nicht eingehen, da wir nur andeuten wollten, wie nach dem Zusammenhang über sie zu urtheilen sey. — Im 10. Cap. erklärt H. R. den 14. und 15. V. also: „Ist es wahr, daß Alle zum Heile „bestimmt sind, V. 11. 12., und kann Erlangung des Heils „nur durch das ἐπικαλεῖσθαι erfolgen, dieses aber nicht ohne „Aussendung von Verkündigern: so muß auch diese Aussen„dung wirklich Statt finden, sind also die, welche ausgehen „und verkündigen aller Welt, um deßwillen nicht zu tadeln, „sondern vielmehr als Boten Gottes anzusehen. Wir haben

„dann, fährt er fort, in diesen zwei Versen eine Abschwei-
„fung vom eigentlichen Gegenstand, durch welche gelegent-
„lich bewiesen werden soll, daß die Juden Unrecht thun, wenn
„sie den Apostel darum tadeln und verfolgen, daß er die
„Kunde von dem, durch dessen Anrufung Alle Heil erlangen
„sollen, zu Allen zu bringen sucht". Betrachtet man aber den Zusammenhang genauer, so ist die Annahme einer solchen Abschweifung weder nöthig, noch statthaft. Paulus geht im 10. Cap. noch damit um, nachzuweisen, daß die Schuld der Verwerfung der Juden in ihnen selbst liege. Was ist nun natürlicher, was dem Apostel gewöhnlicher, als solche Einreden, dergleichen nun im 14. und 15. V. ein Jude oder Judenchrist bringt, um sein Volk damit zu entschuldigen, daß es die Heilskunde nicht vernommen habe? der Apostel entgegnet im 16. V., daß Grund der Verwerfung nicht die Entbehrung der Predigt, sondern die Verweigerung des Glaubensgehorsams sey, und eine neue Einwendung des Juden im 17. V. schlägt er im Folgenden nieder. So geht Alles aufeinander, und man braucht den Zusammenhang nicht durch Annahme einer Abschweifung zu zerreißen. Aber eine solche ist hier durchaus unstatthaft, denn nichts, weder im Vorhergehenden, noch im Folgenden, gab dem Apostel auch nur entfernte Veranlassung, sein Apostelamt unter den Heiden zu rechtfertigen. — Auch zu jenem Grad von Selbstverläugnung und Sympathie, welche Herr Rückert unter dem Namen der Phantasie von dem Ausleger des Apostels Paulus fordert, hat er sich da und dort nicht ganz emporschwingen können. Man nehme z. B. Cap. 7, 7 ff. Folgende Vorstellungsweise möchte den Sinn des Apostels so ziemlich treffen: Seit der Sünde

Adams ist die gottverwandte Natur des Menschen, sein πνεῦμα, allerdings noch Gott und dem Guten in Erkenntniß und Streben zugewandt. Allein einerseits ist durch die Trennung des Gottesgeistes von ihr Schwäche in sie gekommen, anderseits hat sich von ihr die σάρξ, die niedere Natur des Menschen getrennt, und derselben feindselig entgegengestellt, wobei denn, wegen der eben genannten Schwäche des πνεῦμα die σάρξ das relative Uebergewicht hat. Jedoch ist dieses Mißverhältniß ein ruhendes, so lange keine Anregung von außen eintrit, welche die sittlichen Kräfte des Menschen in Thätigkeit setzt. Aber eine solche Anregung gibt das Gesetz, ὁ νόμος; es ist für das πνεῦμα bestimmt und richtet an dasselbe das Gebot, τὴν ἐντολήν: du sollst nicht gelüsten. Das πνεῦμα anerkennt solches Gebot als gut und gerecht, und strebt ihm zu entsprechen. Allein die Sünde nimmt dasselbe Gebot und läßt es auf die von Gott abgewandte σάρξ wirken, welche ihrer Gottentfremdung getreu nun gerade gelüstet. Weil aber die σάρξ stärker ist, als das πνεῦμα, so setzt jene ihr Gelüsten durch, es kommt zur Sünde und von der Sünde zum Tod. Nimmt man hiezu noch, daß Paulus in diesem Abschnitte sich die Sünde als etwas — nicht im Menschen selber ruhendes vorstellt, sondern als etwas außerhalb desselben Existirendes, was aber durch das Gesetz in den Menschen eintrit und von ihm Besitz nimmt, wie er ja schon vorher von der Sünde als etwas sprach, das durch Adam in die Welt eingetreten ist und über die Menschheit herrscht, dem aber der Christ abgestorben ist: so findet V. 7—25. im Ganzen und Einzelnen leicht sein Verständniß. Allein Hr. Rückert hat sich nicht bis dahin in die Person des

Apoſtels verſetzt, daß ihm auch die Sünde als eine zunächſt außerhalb des Menſchen exiſtirende Potenz ſich darſtellte. Er glaubt, Paulus verſtehe unter der ἁμαρτία v. 8 ff. „die im Innern ruhende Sündigkeit oder ſündhafte Anlage" (S. 300), und ſagt: „der Gedanke: die innere Sündigkeit des Gemüths „brachte durch das Gebot die böſe Luſt zuwege, hat offenbar „den Sinn: die ſündliche Anlage, ruhend an ſich ſelbſt, und „ſo lange ſie ohne Reiz geblieben, ſey durch das Verbot zu„erſt in Anregung gekommen, und habe in Folge deſſen die „Entſtehung dieſer oder jener, auf Beſtimmtes gerichteten bö„ſen Luſt nach ſich gezogen". Hiemit übereinſtimmend, legt er V. 12. (S. 305.) dem Apoſtel den Gedanken bei: das Geſetz iſt trefflich, aber der Menſch mißbraucht es nur zu ſeinem Schaden. Allein, wie Paulus, hätte er gerade dieſen Gedanken im Gemüthe gehabt, durch den ganzen Abſchnitt anders hätte ſprechen müſſen: ſo hätte er, daß er unter ἁμαρτία hier die ſündliche Anlage, die innere Sündigkeit des Gemüths verſtehe, ohne Zweifel irgendwo deutlicher zu verſtehen gegeben, und das wäre um ſo mehr zu erwarten, als er ſein Inneres, ſeinen νοῦς, ſeinen ἔσω ἄνθρωπος als dem Geſetze Gottes beiſtimmend und nur das Gute wollend bezeichnet.

So viel über die Anforderungen, welche Hr. Rückert an die philologiſche Interpretation macht. Die zweite Tugend, welche der Interpret neben der philologiſchen Tüchtigkeit haben ſoll, nennt er Unbefangenheit. „Der Exe„get des N. T. als ſolcher hat kein theologiſches Syſtem, „und darf keins haben, weder ein dogmatiſches, noch ein Ge„fühlsſyſtem, er iſt, wiefern er Exeget iſt, weder Orthodox,

„noch Heterodox, weder Supernaturalist, noch Rationalist, „noch Pantheist, oder was es sonst für —isten geben mag; „er ist weder fromm, noch gottlos, weder sittlich, noch unsitt„lich, weder zart empfindend, noch gefühllos.... Er darf „als Exeget kein Interesse haben, als das Eine, den Apostel „richtig zu verstehen und seine Gedanken rein und lauter dem „Leser vorzulegen. Jedes andere Interesse muß vor diesem „verschwinden, am allermeisten das, daß er die Wahrheit sa„gen möge, d. h. das, was der Interpret eben für Wahrheit „hält. Für ihn muß es gleichgültig seyn, ob Paulus Wahr„heit redet, oder Lügen, ob ein sittlicher Geist in seinen Brie„fen wehet, oder ein unsittlicher, ob seine Lehre heilsam ist, „oder grundverderblich ꝛc." Es ist klar, was Hr. Rückert hiemit will, und erklärlich, warum er sich dabei fast declamatorisch übertreibend ausdrückt. Er ist ungehalten über die alten und neuen Exegeten, von denen es sich Paulus gefallen lassen muß, „daß man den Sinn seiner Worte..... Jeder „nach seinem Systeme dreht, bald hier, bald dort ver„flacht... Grammatik, Geschichte, logischen Zusammenhang „kreuzigt, nur damit Paulus nicht sagen sollte, was man „von ihm nicht hören wollte". Und daran hat Hr. Rückert leider nur zu sehr Recht. Aber die Unbefangenheit ist in der Uebertreibung, in welcher er sie hier verlangt, nicht nur eine phantastische, sondern sie kann auch zu dem Resultate einer reinen und lauteren Exegese gar nicht führen. Ja, wenn jeder Leser des Römerbriefs eine tabula rasa zur Seele hätte, in welche sich die aus dem Briefe hervortretenden Gedanken und Empfindungen eindrückten, und wenn dann die so eingedrückten Vorstellungen und Gefühls unmittelbar in Laut

oder Form heraustreten könnten, dann könnte man von einer solchen Unbefangenheit sprechen. Aber, was hälfe es? Die Zuhörer oder Leser der Auslegung wären doch nicht so leer an Begriffen, daß sie unbefangen vernehmen könnten, und jeder Exeget müßte bei ihnen vor Allem die Tantalusarbeit jener Exinanition vornehmen. Ich denke, es darf jeder Exeget ein philosophisches oder theologisches System haben, welches er wolle; wenn er nur sich und Anderen durch Gründe, welche in der Sache selbst, und nicht in seinen philosophischen oder theologischen Ansichten liegen, Rechenschaft über seine Auffassung und Erklärung des Schriftstellers geben kann; der vernünftige Hörer oder Leser urtheilt dann nach diesen Gründen über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Auslegung, und die Subjectivität des Auslegers kann ihn nicht befangen. Wenn sodann Herr Rückert sagt, für den Exegeten müsse es gleichgültig seyn, ob Paulus Wahrheit rede oder nicht ꝛc., so ist gegen ihn zu bemerken, daß, wer so interesselos zum Studium des Briefes ginge, gewiß jenes „offene Herz für die Herrlichkeit des Apostels" nicht hätte, welches sich der Hr. Verf. an seinen Lesern wünscht. Mir fällt hier der Landpfleger Festus (Ap.Gesch. 26, 24.) bei, welcher in seiner Unbefangenheit sagte: „du rasest, Paule: deine große Gelehrsamkeit bringt dich zur Raserei!" und die Aufnahme, welche die Reden Pauli in Athen fanden. Ap.Gesch. 17, 18, 32. Man muß christlichen Sinn und christliche Begriffe schon haben, wenn man die heiligen Schriften will verstehen können; so meinte es auch Paulus und die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller, denn sie schrieben an — Christen, denen vor-

her das Evangelium gepredigt und der Geiſt war mitgetheilt worden, nicht an Juden oder Heiden. —

Ich ſagte vorhin, welche theologiſchen oder philoſophiſchen Anſichten ein Ausleger habe, darauf komme es nicht an, der vernünftige Hörer oder Leſer beurtheile nicht nach jenen ſeine Exegeſe, ſondern nach den Gründen, die er für dieſelben vorbringe. Ich will dieſes an einem Beiſpiele aus dem Commentar ſelbſt zeigen, das Manchen auf den Gedanken führen mag, es ſey eine ſo radicale Unbefangenheit ſelbſt H. Rückert nicht nachzuſagen. Ich meine das Urtheil H. Rückerts über den Antheil, welchen nach Pauli Lehre die menſchliche Thätigkeit an der Beſeligung des Menſchen habe, und über das Weſen der Rechtfertigung im Sinne Pauli. In der erſten Hinſicht äußert er ſich S. 34. zu den Worten 1, 16.: *δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν (τὸ εὐαγγέλιον) εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι*, alſo: „So weit ich Paulus und ſeine Lehre „kenne, urtheilte er, es wäre das Evangelium eine Kraft, „d. h. nach einem allgebräuchlichen Tropus, eine mit Kraft „verſehene Sache, oder ein kräftiges Mittel, durch welches Gott ſelbſt in den Menſchen dasjenige wirke, „was zur Erlangung des Heils von Nöthen ſey.“ In der andern Hinſicht ſagt er S. 40. „Soll der Menſch, der *ἄδικος* „iſt, *δίκαιος* werden, ſo muß ihn Gott dazu machen, „was nur dadurch geſchehen kann, daß er ihm ſeine frühere „Schuld erläßt, um ihn fortan zu behandeln, als „wäre er *δίκαιος*, obwohl er es nicht iſt“. Man vergl. hiezu S. 86. zu Cap. 3, 13. „Es iſt hier nicht ſo„wohl die Rede von dem inneren ſittlichen Zuſtande, der

„Tugend oder Heiligkeit des Menſchen, als vielmehr von der „Geltung, welche ihm von Gott beigelegt wird". S. 136. zu 3, 20. „Auch an unſerer Stelle bedeutet δικαιοῦσθαι „nicht ſowohl δίκαιος gemacht werden, als vielmehr δ. „werden, oder ſeyn überhaupt, oder für δίκαιος gelten", Ref. iſt weit entfernt, H. R. nachſagen zu wollen, er habe im Intereſſe einer Confeſſion die Lehre von der ausſchließenden Thätigkeit Gottes im Werke des Heils dem Paulus zueignen wollen; aber ſo viel glaubt er, daß, hätte H. R. dieſe Annahme nicht ſchon mitgebracht, er ſie bei Paulus auch nicht gefunden hätte, eben ſo wenig als jene Lehre, wornach Jemand etwas vor Gott gelten kann, was er nicht wirklich iſt. Wie hätte H. R. ſonſt aus den Worten: „das Evangelium iſt eine Kraft Gottes zur Rettung für Jeden, welcher glaubt" herausbringen können, daß Gott ſelbſt in den Menſchen dasjenige wirke, was zur Erlangung des Heils von Nöthen ſey? Die Worte ſagen: das Evangelium iſt eine von Gott herrührende Kraft, die Jedem, welcher glaubt, zur Rettung dient. Muß aber der Menſch, dem es zur Rettung dienen ſoll, glauben, ſo wirkt nicht nur Gott in dem Menſchen, ſondern der Menſch wirkt mit Gott, was ihm zur Erlangung des Heils von Nöthen iſt, es müßte denn ſeyn, daß das Evangelium ſelbſt und aus ſich allein, ohne alles Zuthun des Menſchen, auch den Glauben wirkte, dann wäre aber der Zuſatz τῷ πιστεύοντι völlig müßig, was er gewiß nicht ſeyn ſoll. Ja ſelbſt, wenn τῷ πιστεύοντι nicht dabei ſtünde, ſagten die Worte: δύναμις θεοῦ ἐστιν εἰς σωτήριαν noch nicht das, daß Gott ſelbſt (d. h. allein) wirke, was zur Erlangung des Heils von Nöthen iſt; ſondern ſie ſagen: das

Evangelium ist eine zur Beseligung führende Kraft, und entscheiden nichts darüber, ob der Mensch dabei mitzuwirken habe, oder nicht. Hr. Rückert hat sich zwar auf Paulus selbst und seine Lehre überhaupt berufen; aber es möchte sich nicht eine einzige Stelle finden, in welcher Paulus von der ausschließenden Thätigkeit Gottes beim Heilswerke spricht, geschweige denn, daß seine ganze Lehre einer solchen Annahme günstig wäre. — Zu der Behauptung, Gott behandle den, welcher das durch Christus erworbene Heil mit gläubigem Vertrauen annimmt, als einen *δίκαιος*, obwohl er es nicht sey, konnte nur ein Versehen führen, welches dem Unbefangenen nicht wohl entgangen wäre. Es ist richtig, dem Hebräer bezeichnet צְדָקָה die Vollkommenheit dessen, der das göttliche Gesetz, d. h. das mosaische, vollständig erfüllte, und dadurch den Besitz des göttlichen Wohlgefallens sich erwarb; es ist eben so richtig, Paulus lehrt, die Menschheit habe das göttliche Gesetz nicht nur nicht erfüllt, sondern könne es auch, nachdem sie sündig geworden sey, nicht erfüllen, also sich das göttliche Wohlgefallen nicht erwerben, und mithin die *δικαιοσύνη* nicht erlangen. Folgt nun aber daraus, daß der, welcher durch Christus *δίκαιος* geworden ist, als solcher nur von Gott behandelt werde, obwohl er es nicht ist? Keineswegs; schon der Verf. hätte sich nicht so ausdrücken sollen, da ja nach ihm (S. 38 f.) der Besitz des göttlichen Wohlgefallens mit in den Umfang des Begriffes von *δικαιοσύνη* fällt, also der an Christus Gläubige doch als Gott Wohlgefälliger ein *δίκαιος* wirklich ist. Aber — warum hieß denn, wer das mosaische Gesetz erfüllte, ein *δίκαιος*? Aus keinem anderen Grunde, als weil darin der Wille Gottes für

Israel ausgesprochen war; δικαιος ist also selbst nach hebräischer Vorstellung überhaupt der, welcher den göttlichen Willen erfüllt. Den Willen Gottes an die ganze Menschheit seit der Erscheinung Jesu Christi faßt Paulus in dem Befehle zusammen: Glaubet an das Evangelium; wer dem Evangelium glaubte, erfüllte den Willen Gottes, und gelangte dadurch zum Wohlgefallen Gottes. Warum soll nun dieser ein δικαιος nicht wirklich seyn, sondern als solcher von Gott blos behandelt werden, da er doch ohne wirklichen Glauben, und also ohne wirkliche Erfüllung des göttlichen Willens gar nicht begnadigt werden kann. Man wird kaum erwiedern; weil ein solcher dennoch das mosaische Gesetz nicht erfüllt habe; denn so weit wird doch niemand gehen, zu behaupten, der durch den Glauben Begnadigte werde als ein solcher angesehen und behandelt, der das mosaische Gesetz vollständig befolgt habe, wenn er gleich vorher dasselbe nicht befolgt hat, ja nicht befolgen konnte, weil es ihm als Heiden gar nicht bekannt war.

In die dritte Forderung, (S. X.) „den Commentar „nicht mit ungehörigen Dingen zu füllen, d. h. mit „solchen, welche nichts dazu beitragen, den Sinn des Schrift„stellers aufzuhellen, namentlich also nicht mit Zusammen„speicherung aller nur einigermaßen ähnlichen Gedanken bei „den Schriftstellern anderer Völker und Zeiten, die auf den „Geist des Verf. keinen Einfluß äußern konnten", werden mit dem Ref. Alle einstimmen, welche, wie er, es bedauern, daß mehrere der besseren biblischen Commentare der neuern Zeit einen Umfang und dadurch einen Preis bekommen haben, der einem großen Theil die Lust genommen, und einem

eben so großen es unthunlich gemacht hat, sie zu studieren. Selbst der vorliegende Commentar hat sich durch seine Ausführlichkeit und den damit verbundenen höheren Preis an seiner Wirksamkeit nur geschadet. Ich sage nicht, daß Ungehöriges in demselben anzutreffen sey; nur ist es meine unmaßgebliche Meinung, daß bei dem methodischen Verfahren, welches Hr. Rückert zuletzt noch verlangt und beobachtet, eine nicht geringe Anzahl von theils veralteten, theils beim ersten Anblick sich als unrichtig kundgebenden Erklärungen, die hier noch geprüft und abgewiesen werden, hätten können ausgeschieden werden. Die richtige und methodisch gewonnene Auslegung einer Stelle ist die beste Widerlegung einer Mehrzahl der unrichtigen Erklärungen. Ob übrigens die Methode auch verlange, daß die einleitende Abhandlung dem Commentar nicht vorangehen durfte, bezweifelt Ref., welcher für dießmal von dem H. Verf. unter der Versicherung aufrichtiger Achtung und mit dem Wunsche scheidet, ihm noch öfters auf dem Gebiete der biblisch-exegetischen Literatur zu begegnen, auch nachdem bereits der Commentar über den Brief an die Galater erschienen ist.

Mack.

Codex Sancti Simeonis exhibens Lectionarium ecclesiae graecae DCCC. annorum vetustate insigne. Edidit R. Maria Steininger, Seminarii Subregens et exegesis Novi Testamenti Professor. Augustae Trevirorum, sumptibus J. Lintz. 1834.

Mit diesem geschmackvollen und trefflich ausgestatteten Abdruck eines griechischen Lectionars macht Hr. Prof. Steininger den Freunden der biblischen Kritik ein höchst werthvolles Geschenk, wofür demselben, so wie nicht minder dem Hochwürdigsten Bischof von Trier, dessen Wunsch den Hrn. Prof. Steininger veranlaßte, zum Gegenstand des Programms, am Schlusse des Studienjahrs 1832—1833. vorliegenden Codex zu wählen, aufrichtiger Dank gebührt.

Vorliegender Codex wurde aus der Collegiatkirche zu St. Simeon, welche sammt dem damit verbundenen Collegiatstift am Ende des vorigen Jahrhunderts unterdrückt wurde, in der Cathedralkirche zu Trier niedergelegt, und daselbst vor Kurzem wieder aufgefunden. Im Collegium zu St. Simeon war die Ansicht, „es seye ein Handbuch des St. Simeonis in seinem Eremo gewesen", ja, der hl. Simeon habe es mit eigener Hand geschrieben. Demnach wäre das Alter des im Orient geschriebenen Codex in den Anfang des dreizehnten Jahrhunderts zu setzen; denn 1034 starb St. Simeon in Trier, nachdem er vorher theils als Mönch, theils als Einsiedler in Palästina und auf dem Berge Sinai sich aufgehalten hatte. Aus der Unterschrift: *Λαβρετιος, ιερομοναχος σιναϊτης, ὁ παλαιολογος, ἐν μηνι δεκεμβριου, κά. ἀφπέ.* (Labre-

tius, sacer monachus Sinaita, palaeologus, mense Decembri, die 21. anni MDLXXXIII) mit den über das Kreuzeszeichen geschriebenen Worten: Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ scheint Herrn Steininger hervorzugehen, daß der Codex um das Ende des sechzehnten Jahrhunderts noch im Orient gewesen sey. Daß er aber auf jeden Fall nicht jünger sey, als das Zeitalter des hl. Simeon, weist er in folgender Beschreibung desselben nach: scriptus est litteris quas dicunt uncialibus, habet spiritus et accentus atque stichometriam cum notis cantui inservientibus; sed destitutus est interpunctionibus, quas hoc nomine nos intelligimus. Accedit litteras consonantes hinc inde, vocales vere ubique ac saepissime inter se permutatas esse. Nam ε et αι, η, ι et ει, ο et ω, οι et υ, per totum codicem permutantur, cum equidem mutatio litterarum ε, α et ο, η et οι, υ et ε, υ et ω rarius occurrat. Inter consonantes saepe simplex pro duplici et vice versa adhibetur, nec desunt loci, in quibus ex duabus diversis una aut omittitur aut permutatur cum alia, tum praecipue, quum duo ejusdem organi soni sese excipiunt. Quod ad spiritus attinet et accentus, spiritus asper et circumflexus passim promiscue ponuntur, in verbis autem compositis haud raro duplex habetur accentus, atque spiritus signum in medio etiam verbi apparet. Numeri, quibus usus est auctor omnibus literis scripti raro abbreviati occurrunt. Inter verba abbreviata, referimus: καὶ, πατὴρ, μήτηρ, υἱὸς, θυγάτηρ, ἄνθρωπος, Θεὸς, Κύριος, σωτὴρ, πνεῦμα, οὐρανὸς, Ἀβραὰμ, Δαυὶδ, Χριστὸς, Ἱερουσαλήμ. Quae omnia maxima ex parte etiam in Codice Alexandrino occurrunt.

Nec minus Menologii indices et lectiones quas vocant variantes librum antiquum esse innuunt. Quemadmodum enim in Menologio desiderantur festa posteriori aetate instituta, sic etiam Codex iste, etsi plures in eo correctiones grammaticorum, glossemata et alia id genus occurrant, tamen iis locis, in quibus ab Editione Complutensi recedit, aut cum Vaticano aut cum Alexandrino Codice convenit, atque, quod non est tacendum quamplurimas exhibet lectiones a nobis asterisco notatas, quas in editione Codicis Alexandrini cl. Breitingerus aut emendavit aut supplevit.

Auf eine ſehr zweckmäßige Weiſe hat Hr. Prof. Steininger zuerſt die Lebensbeſchreibung des hl. Simeon verfaßt von Neller, p. V—X., hierauf die Bruchſtücke aus einem dieſen Codex betreffenden Brief des Freiherrn von Spangenheim, ſo wie aus dem in dem Antwortſchreiben des Weihbiſchofs J. Nikolaus von Hontheim eingeſchloſſenen Urtheile des geheimen Rathes Neller, endlich ſein eigenes, oben von uns angegebenes Urtheil mitgetheilt, — p. XII. Folgen ſodann zwei Abbildungen der Schrift und Einrichtung des Codex. Hierauf wird der Inhalt des ganzen Codex angegeben, indem die Lectionen aus dem A. und N. T. nach der Ordnung angezeigt werden, in welcher ſie auf die Feſte vertheilt ſind, z. B.

Κυριακῇ πρὸ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως.
Εναγγέλιον κατὰ Ματθ. κεφ. ά.
Ἐκ τοῦ κατὰ Ματθ
(Matth. I. 1—17.)

Dieſem Theile, welcher p. XVI—XXXIX. anfüllt, ſind von H. Prof. Steininger erklärende Anmerkungen beigefügt. Sofort läßt derſelbe die Abſchnitte der hl. Schrift, welche die Lectionen bilden, nach der Ordnung der bibliſchen Bücher vollſtändig folgen, aus welchen ſie genommen ſind, S. 1—109.; endlich vergleicht er denſelben mit der Compluter-Ausgabe, und mit der vaticaniſchen und alexandriniſchen Handſchrift, S. 111—180., wo nämlich dieſe MSS. von der Compluter-Ausgabe abweichen.

Möge der verehrungswürdige Biſchof von Trier den Freunden der bibliſchen Kritik bald wieder eine ähnliche Reliquie zeigen laſſen.

Mack.

Ueber die Bedeutung der Philoſophie für die Gegenwart; von A. Martinet, Profeſſor der Philoſophie am königl. Lyzeum zu Bamberg. Bamberg, 1833. bei Dederich.

Von dem Verfaſſer dieſes Schriftchens, einem ſehr talentvollen Manne, muß Ref. zum voraus bemerken, daß er ſein College und Freund ſey, und daß er ihn aus dieſen Beziehungen ſchon längſt als einen für die gute Sache begeiſterten, für die Wiſſenſchaft aber unermüdet thätigen Gelehrten lieben und achten gelernt habe. Wenn daher auch Ref. demſelben hier entgegentritt, ſo darf er ſich der gegründeten Hoffnung hingeben, daß ſeine Aeußerungen in keiner Weiſe mißdeutet werden.

Herr

Herr Martinet geht davon aus, die wahre Philoſophie ſey die wahre Religion, und erkennt ſonach in der katholiſchen Religion alle Probleme der Philoſophie wahrhaft gelöſt. An die Kirche, die katholiſche, müſſe man ſich ſonach wenden, um die wahre Religion und damit die wahre Philoſophie zu finden. Hiemit iſt Ref. einverſtanden; ferner will aber Martinet eine unbedingte Hingabe der ganzen Subjectivität an die Objectivitäten, Kirche und Staat u. ſ. w., ſo daß der Glaube nicht durch Wiſſen vermittelt wird. — Und warum verlangte er dieß? Weil „die den Menſchen umgebende Wirklichkeit weſentlich Geiſt, alſo ſelbſtbewußte Wirklichkeit" (S. 4.), — weil „dieſer Geiſt der Wirklichkeit und ſein Inhalt etwas weſentlich Uebernatürliches, für den Geiſt des Menſchen mit abſoluter Auktorität Gebietendes, Unveränderliches, darum ſtets Gegenwärtiges, alſo auch Ewiges ſey" (S. 5 u. 6.); — weil „der alleinige Geiſt der Wirklichkeit der allgegenwärtige und allwiſſende Gott ſelbſt ſey" (S. 5.). — Das iſt freilich Hegel'ſche Lehre, auf die ſich der Verfaſſer auch ausdrücklich beruft: er führt ſogar das bekannte Hegel'ſche Paradoxon an: „Alles Wirkliche iſt vernünftig und alles Vernünftige iſt wirklich", und bekennt ſich zu demſelben (S. 6.). — Iſt nun die den Menſchen umgebende Wirklichkeit in Wahrheit weſentlich nur der allgegenwärtige und allwiſſende Gott ſelbſt (S. 6.), ſo iſt es ganz conſequent, wenn der Verfaſſer fordert, daß ſich der Menſch dieſem objectiven Geiſte der Wirklichkeit frei hingebe, in Glauben und Gehorſam (S. 3.), daß er, was auch immer ſein ſubjectives Meinen und Dafürhalten anderes als das Wahre beſtimmen möchte, ſich ſelbſt verläugne, den Act der

Selbstüberwindung gegen sich selber ausübe, weil es eben der Geist der Wirklichkeit, d. i. Gott selbst ist, der seine Wesenheit in die sich hingebende Freiheit als positiven Gehalt hineinbilde, „und daß eben dieß die Aufgabe der freien Thätigkeit des Menschen sey, sich dahin zu bestimmen, das unmittelbar im Geiste und durch den Geist (den objectiven?) Wahrgenommene, d. h. den Glauben zur Wissenschaft zu machen" vergl. S. 4. — Referent, der nichts gegen die Consequenz einzuwenden haben kann, wenn nur die Prämisse richtig ist, erklärt sich eben gegen diese Prämisse auf das Entschiedendste. Der Verfasser hat hier offenbar Wahres mit Falschem vermischt. Referent anerkennt eben so gut als der Verfasser, daß das wahre Wesen der Wirklichkeit die absolute Vernunft, der Geist Gottes sey, und daß daher der wahre Geist der Wirklichkeit in der That der allgegenwärtige Geist Gottes selbst sey, und diesem wahren Geiste der Wirklichkeit sich unbedingt hingeben, hiezu den Akt der Selbstüberwindung üben, und in den Inhalt dieses absoluten Geistes der Wirklichkeit in Glauben und Gehorsam eingehen, das ist allerdings „der höchste Zweck des menschlichen Lebens und die Bethätigung zur Lösung dieser Aufgabe, die des Menschen würdigste Arbeit". (S. 7.). — Aber dieser Geist (Gott) ist nicht der „alleinige" Geist der Wirklichkeit, wie der Verfasser (S. 5.) geradezu sagt. Es ist nicht der „alleinige" Geist der Wirklichkeit, weil die Wirklichkeit nicht allein Schöpfung und Product des absoluten Geistes, sondern auch Schöpfung und Product des Menschen-Geistes ist. Und weil die Wirklichkeit nicht allein das Product und die Schöpfung des absoluten Geistes, sondern auch Product und Schöpfung

des Menschengeistes ist, so ist ebendeßwegen nicht „Alles" Wirkliche vernünftig; denn wäre dieß, so müßte der menschliche Geist mit dem göttlichen Geiste schon identisch, d. h. einig (nicht „Eines") Gewordenseyn, was aber erst Aufgabe der Geschichte ist. Dagegen aber ist es wahr, daß das Vernünftige wirklich ist, denn so gewiß die Geschichte (die Wirklichkeit) nicht Gott-verlassen ist, so gewiß Gott mit den Menschen ist, so gewiß ist auch das Wirkliche nicht blos das Unvernünftige, sondern auch Vernünftiges. Aber wiederum unwahr wäre es, wenn wir sagen wollten „Alles Vernünftige sey wirklich"; denn das würde wieder voraussetzen, daß die Aufgabe der Geschichte schon gelöset, der menschliche Geist mit dem göttlichen Geiste schon einig geworden, dieser schon in jenen ganz übergegangen und daher wirklich, d. i. äußerlich, gegenständlich, offenbar, geworden wäre. Also ist der Geist Gottes nicht in der Wirklichkeit oder Geschichte, aber er ist in der Geschichte neben dem Menschengeiste; — die Geschichte als der Proceß ist noch der göttliche Geist und der menschliche Geist in ihrer Entgegensetzung, und die Einheit des Menschengeistes mit dem Geiste Gottes zu vermitteln, das ist die Aufgabe der Geschichte, und die Geschichte ist an ihrem Ende, sobald diese Aufgabe gelöset ist. Allerdings ist diese Einheit in dem Gottmenschen schon zu Stande gekommen, aber so ist sie nur in Einem Individuo zu Stande gekommen. — Daß der Geist Gottes noch nicht der „alleinige" Geist der Wirklichkeit sey, das geht ja schon daraus hervor, weil die Wirklichkeit noch die in den Gegensätzen befangene Wirklichkeit ist. Nicht blos die persönlichen Individualitäten, auch die großen Individualitäten der Völker,

der Staaten, der Kirchen ſind mit einander im Conflicte. — Was hieße alſo dieß: „ſich unbedingt der Wirklichkeit hingeben"? — Das hieße, ſich den Gegenſätzen, dem Widerſpruche, der Entzweiung hingeben, was etwas unvernünftiges iſt. Das Vernünftige aber iſt, daß man, in der Welt der Gegenſätze einmal befangen, nur dem Wahren ſich hingebe, mit Ausſchluß des Falſchen, nur dem Guten, mit Ausſchluß des Böſen, — alſo nur dem Geiſte Gottes, ſoweit er in die Wirklichkeit eingetreten iſt, und nicht dem Menſchengeiſte, ſoferne dieſer noch nicht mit dem göttlichen Geiſte einig geworden iſt. Und wenn nur eben dieß „der höchſte Zweck des menſchlichen Lebens, und die Bethätigung zur Löſung dieſer Aufgabe, die des Menſchen würdigſte Arbeit" iſt, ſich dem Geiſte Gottes, ſowie er in der Geſchichte wirklich, d. h. offenbar geworden iſt, unbedingt hinzugeben; ſo fragt ſich dann eben: wie können wir Ihn, dieſen wahren Geiſt der Wirklichkeit erkennen, und von ſeinem Gegentheile, der auch in der Wirklichkeit iſt, unterſcheiden? Und hier muß Martinet, wenn er ſich einmal in dieſer Beziehung völlig klar geworden iſt, darauf zurückkommen, was z. B. Abbé Bautain jüngſt verlangte, daß nämlich das Wiſſen den Glauben vermitteln müſſe, und daß eben dieß die Aufgabe der Philoſophie ſey. Nun weiß zwar Referent ſehr wohl, was man von dieſer Methode, den Glauben durch das Wiſſen zu ſtützen, welche man ſpottweiſe den Rationalismus heißt, fürchtet; aber dieſen Furchtſamen, ſagt er, was übrigens ſchon oft geſagt worden iſt: einmal, daß, wenn wir nicht das uns unmittelbar-Gewiſſe, d. i. das, was wir ſelbſt als das Wahre er-

kannt haben, zum Ausgangs- und Uebergangs-Punct, um zum Glauben, d. h. zu dem in der Wirklichkeit offenbaren Geiſt Gottes zu kommen, machen, keine Wiſſenſchaft, alſo auch keine Gewißheit von dieſem Glauben möglich ſey, alſo kein Mittel gegen den completeſten Skepticismus; und zweitens, daß gerade dadurch, daß das Individuum, das ihm Gewiſſe (ſein Wiſſen, ſein Gewiſſen) zum Ausgangspunct macht, um mittelſt deſſelben den in der Wirklichkeit offenbaren Geiſt Gottes zu finden, um, wenn er Ihn gefunden, ſich unbedingt, d. i. ohne Rückhalt, an Ihn hinzugeben, die Beſtimmung des Individuums erreicht ſey. Denn das iſt eben die Beſtimmung des Individuums, daß es von Gott, ſowie Er ihm im Gewiſſen offenbar geworden iſt, Zeugniß gibt. Es gibt Zeugniß von Ihm, entweder ſo, daß es ſich für ein beſtimmtes Wirkliches, daß ſchon unabhängig von ihm äuſſerlich vorhanden (poſitiv) iſt, erklärt, für daſſelbe ſeine ganze freie Thätigkeit einſetzt, und es zu erhalten ſucht, — oder aber dadurch, daß es ſich gegen ein ſolches beſtimmtes Wirkliches, das äuſſerlich und unabhängig von ihm vorhanden iſt, als gegen das Unwahre und Unrechte erklärt, gegen daſſelbe ſeine freie Thätigkeit einſetzt, und es zu zerſtören ſucht; um das, was ihm als das Wahre oder Rechte erſchienen iſt, an deſſen Stelle zu ſetzen. So aber wird das Individuum ſelbſt Gegenſatz für Andere, und tritt in den Conflict der endlichen Gegenſätze ein, und eben durch dieſen Conflict der Gegenſätze hindurch offenbart ſich der abſolute Geiſt, und die Offenbarung Gottes, d. i. ſein Wirklich-Werden in der Geſchichte wird ebendadurch Proceß. Innerhalb dieſes Proceſſes wird das Zeugniß des Individuums, d. i.

seine sittliche Thätigkeit, Moment, und ein solch integrirendes Moment im Processe des Offenbar-Werdens des göttlichen Geistes in der Geschichte zu seyn, ist die Bestimmung des Individuums. Daß nun innerhalb dieses Processes, der das Wesen der Geschichte ist, irgend ein Individuum, oder eine größere Mehrheit von Individuen, denen das gleiche Bewußtseyn innewohnt, sagen könne, daß man sich einem bestimmten Wirklichen (Positiven) z. B. der katholischen Kirche hingeben müsse, und daß man durch den Inhalt dieses Positiven (Glauben) sein individuelles Meinen (Wissen) rectificiren müsse, ergibt sich aus dem Gesagten. Die Vernünftigkeit einer solchen Handlungsweise besteht aber eben darin, weil man dieses bestimmte Positive als das Wahre bereits erkannt hat, also durch die Vermittelung schon hindurchgegangen ist: was aber nicht soviel sagen kann, als wenn Jeder Andere, der sich nach unserm Rathe auch demselben Positiven hingeben solle, dieser Vermittelung entbehren könnte, sogar sollte, wenn er Gewißheit von seinem Glauben erhalten wolle, — —

Ganz natürlich muß auch der Begriff der Philosophie anders bestimmt werden, als es der Verfasser gethan hat, wenn die Gegenbemerkungen des Referenten richtig sind. „Philosophie sey die Wissenschaft des Geistes der Wirklichkeit, welcher sich in die freie Existenz der Welt hineinbilden, und den dieselbe in sich gewähren lassen, vernehmen und zum Wissen erheben soll", sagt der Verfasser S. 7. — Richtiger würde es heißen müssen, Philosophie sey die Wissenschaft von dem successiven Processe, durch welchen der absolute Geist in der Welt wirklich, d. i. offenbar wird. Aber ebendeßwegen, weil

der abſolute Geiſt oder der Geiſt Gottes nicht der alleinige Geiſt der Wirklichkeit iſt, beſtimmt ſich der Begriff der Philoſophie nicht dahin, daß die Wirklichkeit überhaupt als ihr Gegenſtand bezeichnet wird. Wäre die Wirklichkeit überhaupt, d. i. alles, was wirklich iſt, das Vernünftige (d. i. Geiſt Gottes), dann allerdings wäre der „gewaltige Zwieſpalt und das Zerwürfniß zwiſchen Wiſſenſchaft und Leben" (d. i. dem Poſitiven) ſchnell gehoben (S. 7.). Dann brauchte man „nur den Geiſt der Sache in dem eigenen Geiſte gewähren zu laſſen" (S. 5. u. 7.), — dann brauchte man nur zu „vernehmen", was äuſſerlich iſt. Aber weil der Geiſt der Wirklichkeit nicht „alleinig" der Geiſt Gottes iſt, ſondern auch der noch im Gegenſatze mit dem göttlichen Geiſte befindene Menſchengeiſt, deßwegen muß man unterſcheiden, und dieſes Unterſcheiden bringt die Qual der Welt, den Widerſpruch zwiſchen der Wiſſenſchaft und dem Leben (der Wirklichkeit) den Widerſtreit zwiſchen Glauben (d. i. dem Inhalt des Poſitiven) und Wiſſen (dem Inhalt der eigenen Vernunft-Einſicht), und dieſe Gegenſätze werden ſo lange dauern, bis der Menſchengeiſt ganz in den göttlichen Geiſt eingegangen, ebendeßwegen die Entgegenſetzung aufgehoben iſt: Das aber kann nur das Reſultat der ganzen Geſchichte ſeyn. — Weil der Geiſt der Wirklichkeit nicht „alleinig" der Geiſt Gottes iſt, ſo iſt auch die Aufgabe der Philoſophie nicht richtig beſtimmt, wenn geſagt wird, „ſie habe das unmittelbar Wahrgenommene, d. i. den Glauben zur Wiſſenſchaft zu erheben" (S. 2.); oder ihr Geſchäft ſey „die Vermittelung des im Glauben und Gehorſam empfangenen Gehaltes (Inhaltes) der objectiven Vernunft zur Form des Gedankens

(S. 15.). Freilich der Ausdruck „objective Vernunft" würde die Sache richtiger ſtellen: aber nimmt man hinzu, daß von dem Verfaſſer ſtets behauptet wird, daß Alles Wirkliche vernünftig ſey, ſo iſt hier „objective Vernunft" „mit der Wirklichkeit überhaupt", d. i. allem Wirklichen identiſch gebraucht, und dieß eben zerſtört den wahren Begriff der Philoſophie und ſtellt ihre Aufgabe in ein falſches Licht. Sagt man nämlich überhaupt und ohne Einſchränkung, der Glaube, d. i. der Inhalt des auſſer uns und unabhängig von uns daſeyenden Poſitiven, ſey zur Form des Gedankens, d. i. zum Wiſſen zu erheben, ſo kann jeder ſeinen „zufälligen" Glauben als den wahren Inhalt der Philoſophie geltend machen wollen. Es kann aber nur der Glaube der Inhalt der wahren Philoſophie ſeyn, der der wahre Glaube iſt, d. i. der eine ſolche Wirklichkeit, ein ſolches Poſitives zu ſeinem Inhalt hat, das in Wahrheit der Ausdruck und die Offenbarung der objectiven Vernunft, d. i. des Geiſtes Gottes iſt. Weil nun aber eben nicht jeder Glaube der wahre iſt, eben deßhalb, weil nicht jedes Poſitive das Vernünftige iſt, ſo hat die Philoſophie ſogar die Aufgabe, den (falſchen) Glauben durch ihr Wiſſen zu zerſtören, und demzufolge in das glaubende Subject einen ganzen andern Inhalt überzuleiten. Sagt demnach Martinet, daß der katholiſche Glaube der wahre ſey, und daß die Aufgabe der Philoſophie blos darin beſtehe, das unmittelbar im Glauben und Gehorſam empfangene katholiſche Chriſtenthum zur Form des Denkens zu erheben, ſo muß eben darin die Aufgabe mitbegriffen ſeyn, daß durch das Wiſſen der wahren Philoſophie der Religionsglaube der Proteſtanten müſſe überwunden werden, und für die Proteſtan-

ten wäre dann eben die Aufgabe der Philoſophie nicht dieſe, daß ihr Glaube zur Form des Denkens vermittelt, ſondern, daß ein ganz anderer Glaubensinhalt an die Stelle des vorigen (unmittelbaren) geſetzt werde. Wenn aber Martinet bei dieſer Gelegenheit behauptet, daß eben dieß der unterſcheidende Charakter der Philoſophie im Gegenſatze gegen die Theologie ſey, daß erſtere den Inhalt, den ſie mit der Theologie gemeinſam habe, zur Form des Gedankens zu vermitteln, alſo den Glauben zum Wiſſen zu erheben habe (cf. S. 7.), ſo liegt darin wieder eine falſche Vorſtellung, weil eben dasſelbe auch die Aufgabe der Theologie als Wiſſenſchaft iſt, woraus dann freilich wieder weiter folgt, daß die Theologie weſentlich Philoſophie ſey.

Aus Allem, was bisher Referent über die Arbeit Martinet's geſagt hat, erhellt, daß das *πρωτον ψευδος*, in dem Martinet befangen war, und das ihn zur ſchiefen Beſtimmung des Begriffes der Philoſophie und ihrer Aufgabe verleitet hat, darin beſtehe, daß er die Wirklichkeit als das alleinige Product des abſoluten Geiſtes betrachtete, — daß er den Geiſt Gottes als den alleinigen Geiſt der Wirklichkeit erklärte. Aus dieſer falſchen Prämiſſe folgt natürlich die eben ſo falſche Behauptung, daß die Philoſophie nur die Aufgabe habe, den Glauben an das Poſitive überhaupt zum Wiſſen zu erheben, als womit eben dieß nur geſagt wird, daß die Philoſophie nachzuweiſen habe, daß Alles Wirkliche vernünftig, und alles Vernünftige wirklich ſey; — woraus dann freilich wieder weiter folgen würde, daß das Subject nichts anders zu thun habe, als den Geiſt der Sache (des Wirklichen) in ſich walten zu laſſen, und im Glauben und

Gehorsam die ganze Subjectivität dem Objectiven (welches es auch sey) hinzugeben". Aber weil die Wirklichkeit nicht das alleinige Product des Geistes Gottes ist, — weil der Geist Gottes nicht der alleinige Geist der Wirklichkeit ist, sondern vielmehr der Geist Gottes nur in der freien Thätigkeit der Menschen (in der Menschenwelt, d. i. die objective Welt nach ihrer Einen Seite) fortschreitend, in ihr und mittelst derselben sich offenbart, d. i. wirklich wird, so ist die Aufgabe der Philosophie eben die, diese fortschreitende Offenbarung Gottes in der Welt nachzuweisen, — die Wirklichkeit also zwar allerdings als den Proceß des Offenbar-Werdens des Geistes Gottes in der Menschenwelt nachzuweisen, wobei aber nur das zu beachten bleibt, daß in diesem Processe nicht alles Wirkliche positive Offenbarung Gottes seye, sondern eben so gut nur ein negatives, den Proceß des wirklich-offenbarwerdenden Gottes nur fortleitendes Moment seyn könne, das, eben wegen seiner nur negativen Bedeutung, wieder aufgehoben und zerstört werden muß. Demnach ist zu unterscheiden, und eben diese Nothwendigkeit zu unterscheiden zwischen dem Positiven oder Wirklichen, das der wahre Ausdruck des sich offenbarenden absoluten Geistes, und dem andern Positiven, welches dieß nicht ist, eben diese Nothwendigkeit des Unterscheidens ist der Grund, warum die Philosophie keine unbedingte, sondern nur eine durch das wahre Wissen vermittelte Hingabe an das Objective von dem Subjecte fordern könne. Diese Vermittelung eben zu geben, liegt in der Aufgabe der Philosophie. — Offenbar wurde der Verfasser zu dieser Ueberschätzung, und sonach falschen Schätzung des Positiven oder Wirklichen, das er geradezu für das Göt-

liche erklärt, durch das andere Extrem einer Ueberschätzung des Subjectiven — der Sünde des vorigen Jahrhunderts — verleitet. Aber das Objective oder Positive ist nicht das Göttliche und nichts als Göttliches, sondern es ist auch Menschliches, ja sogar nach seiner äußern Seite ist es nichts als Menschliches; — ein Product des subjectiven Geistes, in dem nur er selbst sich gegenständlich geworden ist. Aber als das Positive einer bestimmten Zeit ist es nur das Product des individuellen Geistes dieser Zeit, das von dem andern individuellen Geiste der folgenden Zeit (Zeitgeist) entweder bejahet oder verneinet, bewahret und fortgeleitet, oder zerstört wird. Durch dieses Bauen und Zerstören des Menschengeistes, durch diese beständige Wechselwirkung des Objectiven und Subjectiven hindurch offenbart sich aber der absolute Geist, und baut sich die absolute Vernunft ihre daseyende Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit aber, als die Wirklichkeit des absoluten Geistes, ist dann eben so gut das Werk Gottes als es das Werk des Menschengeistes ist, d. i. der absolute Geist hat sich eben so gut den Menschen mitgetheilt (weßhalb allerdings das Subject den Geist der Wirklichkeit in sich gewähren lassen soll), als der Menschengeist auf der andern Seite sich zu dem absoluten Geiste erhoben hat. So liegt es in dem Wesen der Freiheit begründet. Die wahre, vernünftige Wirklichkeit nur als das Product des Geistes Gottes erklären, heißt die Geschichte zum Naturproducte machen, die menschliche Thätigkeit zum Mechanismus.

Referent schließt mit der Bitte, der Verfasser möge diesen seinen offenen Widerspruch nicht übel aufnehmen, sondern ihn vielmehr als Beweis betrachten, wie sehr ihm darum zu

thun ſey, Hand in Hand mit ihm dem gemeinſamen Ziele entgegenzugehen, um die ihrer Leitung anvertrauten Jünglinge zur Wahrheit zu führen: dabei bleibt und wird unwandelbar bleiben die Geſinnung der Liebe und Hochachtung, womit Referent dem Verfaſſer immer zugethan war.

Gengler.

Erbauungsbuch für Gefangene in Strafanſtalten. Von Dr. J. N. Müller, Dompräbendar an der Metropolitankirche zu Freiburg, mehrerer gelehrten Geſellſchaften Mitgliede. Freiburg im Breisgau, in der Herder'ſchen Kunſt- und Buchhandlung. 1833. Erſter Band. X. u. 344 S. Zweiter Band. VI. u. 296 S. in gr. 8.

Lorenz oder die Gefangenen. Ein Leſebuch für Gefangene in Strafanſtalten. Eine von dem Vereine zur Beſſerung der Gefangenen in Paris, gekrönte Preisſchrift. Aus dem Franzöſiſchen des Herrn Achark-James frei überſetzt, und mit einer Vorrede begleitet von Dr. J. N. Müller, Dompräbendar in Freiburg. Freiburg im Breisgau, in der Herder'ſchen Kunſt- und Buchhandlung, 1833. XIV. u. 146 S.

Für jedes Alter und jeden Stand wird jährlich eine Menge von Erbauungsſchriften, Erzählungen und Betrachtungen verfaßt; nur jene Claſſe von Menſchen wurde über-

ſehen, welche am meiſten der Anregung und der Anleitung bedarf, in ihrem Schickſale die ewige Ordnung der Dinge und die ewige Liebe und Gerechtigkeit Gottes zu erkennen, und dadurch zur richtigen Einſicht ihrer Sündhaftigkeit und ihrer Obliegenheit zu gelangen, durch Beſſerung Gott und die menſchliche Geſellſchaft mit ſich wieder auszuſöhnen. Es verdient daher der Verſuch des durch mehrere in die praktiſche Theologie einſchlagende Schriften bereits rühmlich bekannten Verfaſſers, dieſe Lücke in der ascetiſchen Literatur durch die angezeigten Bücher auszufüllen, allen Dank, vorzüglich der Geiſtlichen, welche die Gefangenen in Strafanſtalten zu beſuchen haben.

Weil ſolchen, für welche dieſer Art Bücher zunächſt beſtimmt ſind, viel daran liegt, zu wiſſen, was ein ihnen dargebotenes und empfohlenes Werk enthalte, ſo legt Ref. den Plan dieſes Erbauungsbuches mit den eigenen Worten des Verfaſſers vor, die alſo lauten: „Nach einer allgemeinen Einleitung, welche die Aufmerkſamkeit des Verirrten erregen ſoll, erzähle ich ſorgfältig gewählte und ſyſtematiſch bearbeitete Geſchichten von unglücklichen, verirrten Menſchen, zeige in dieſen die Urſache des Falles, die Hand eines höhern, gerechten Weſens, und ſeine ſtrenge Strafe, die Nothwendigkeit der Beſſerung, die Möglichkeit und den Segen derſelben, und ſuche nicht nur die Gefangenen, welche ähnliches Schickſal anſpricht, in das Intereſſe zu ziehen, ſondern durch die bibliſche Bearbeitung ſolcher Geſchichten, die noch ſchlummernden Funken des Beſſern zu wecken; es ſind lauter Geſchichten, von deren Authenticität ich überzeugt ſeyn konnte. Erſt dann, wenn das Erdreich vorbereitet, um die Samen

körner ſittlicher und religiöſer Wahrheiten in ſich aufzunehmen, wenn die Sehnſucht nach dem Troſte der Religion und der Bekehrung in dem Herzen erwacht iſt, glaube ich, mit Betrachtungen wirken zu können, und dieſe ſollen zuerſt dem Verirrten den Grund ſeines Uebels zeigen, ſeine Würde als Menſch und Chriſt kennen lernen (lehren), die Heiligkeit Gottes, und die Schändlichkeit der Sünde vor die Seele führen, die Kürze des Lebens bemerken, und dann durch die Darſtellung der letzten Dinge des Menſchen das Herz des Betrachtenden erſchüttern. Nun wird er in ſich die Frage aufſtellen: was er zu ſeiner Seligkeit thun müſſe? Und das nosce te ipsum wird als das Wichtigſte vorangeſtellt. Die ſo häufigen Entſchuldigungen werden angeführt und widerlegt, die Nothwendigkeit und das Weſen der Reue dargeſtellt, auf die Barmherzigkeit Gottes hingewieſen, die in der Erlöſung durch Jeſus Chriſtus ſich ſo herrlich und troſtreich ausſpricht; dann werden die Begriffe der Buße und Bekehrung entwickelt, auf die Nothwendigkeit des Gebetes hingewieſen und endlich auf das emenda et perfice te ipsum hingeführt, wobei noch des Umganges im Gefängniſſe, des Einwurfes, daß man im Gefängniſſe nichts Gutes thun könne, von dem Verſuche zu entweichen, von dem Rückfalle in die Sünde und der Standhaftigkeit im Guten Erwähnung geſchieht. Dies Alles und das dahin Gehörige wird in drei Abſchnitten dargeſtellt. Am Ende der Betrachtungen ſind allzeit jene Bibelſtellen zum Nachdenken angeführt, welche ſich auf die in der Aufſchrift gegebene Materie beziehen. Nun erſt, wenn im Geiſt und Herzen des Sünders durch Betrachtungen, die ich ihn ſelbſt machen laſſe, das Beſſere erwacht iſt, glaube ich, daß er mit

Gott zu reden, zu beten verlange; es folgen daher die allgemeinen Gebete mit mehreren Gefangenen, welche sie zu erlernen angehalten werden sollten; dann die besonderen Gebete für die besonderen Verhältnisse und Bedürfnisse der Sträflinge, und endlich die Gebete an Festtagen und bei besondern Veranlassungen, wobei ich nicht umhin konnte, meinen Confessionsmitgliedern im Anfange die besondern Gebete beizusetzen, um sie wieder für ihre Kirche zu gewinnen, und mit ihrem Geiste bekannt zu machen." (Vorrede, S. VII.)

Daß dieser Plan zweckmäßig sey, und daß der Verfasser die richtigen Wege kenne und zeige, auf welchen das so schwer zu erreichende Ziel, allmählige Besserung der Sträflinge in Strafanstalten, zu erreichen ist, wird nicht in Abrede gestellt werden können. Aber auch die Ausführung verdient alles Lob. Die Auswahl der Geschichten, die den ganzen ersten Theil einnehmen, ist höchst passend. Diese Erzählungen aus dem Leben verirrter, tiefgefallener Menschen sind in acht Klassen getheilt. I. Leichtsinn und böse Gesellschaft führen zum Verderben. II. Es ist kein Segen bei ungerechtem Gut und Verbrechen. III. Der allmächtige Gott vereitelt die Anschläge der Gottlosen. IV. Die weise, göttliche Vorsehung entdeckt begangene Verbrechen, oder nichts bleibt verborgen. V. Das Gewissen, der mächtige innere Richter. VI. Gott ist der gerechte Bestrafer des Bösen. VII. Ohne Bekenntniß der Vergehen und Gutmachen des zugefügten Bösen ist keine Vergebung vor Gott. VIII. Der Sünder, welcher sich bekehrt und Buße thut, findet Gnade vor Gott und Verzeihung bei den Menschen. Da alle den Stempel der Wahrheit an sich

tragen, der Sphäre der untern Stände entnommen, und von großem Interesse sind, so würden sie sich auch für den katechetischen Unterricht in Kirche und Schule eignen, an welchen der Katechet auf eine anziehende Weise seine Lehren von der Schändlichkeit des Lasters, seinem schnellen Wachsthum, hat man ihm einmal Raum gegeben, und seinen traurigen Folgen anschaulich machen kann.

Nicht minder mannigfaltig sind die Betrachtungen und Gebete, welche den zweiten Band einnehmen. Jene in drei Abschnitte vertheilt, berühren beinahe alle Verhältnisse eines Gefangenen von seinem Eintritte in die Strafanstalt bis zum Austritte, und bringen alle die Gegenstände der Religion vor die innere Anschauung, welche das Gemüth eines Verirrten anzuregen und zu erschüttern geeignet sind. Es enthält z. B. der erste Abschnitt folgende Betrachtungen: 1) am Tage der Ankunft im Gefängnisse. 2) Warum kam ich in das Gefängniß? 3) Die Würde des Menschen. 4) Die Heiligkeit Gottes. 5) Die Sünde, das größte Uebel. 6) Von dem Werthe des Lebens. 7) Der Tod und das Gericht. 8) Die Auferstehung. 10) Der Himmel und die Hölle. Jede Betrachtung fängt an mit einem Bibelverse und schließt mit „biblischen Sprüchen zum Nachdenken". So beginnt die zweite Betrachtung: „Warum kam ich ins Gefängniß" mit dem Verse: „Es ist deiner Bosheit Schuld, daß du so gestraft wirst, und deiner Abtrünnigkeit. Du mußt inne werden und erfahren, was es für Jammer und Herzeleid bringt, den Herrn deinen Gott verlassen und ihn nicht fürchten", Jerem. II, 12., und schließt mit den Sprüchen: Bedenke denn, von wo herab du gesunken; kehre um und thue die ersten (guten)

Wer-

Werke. Ap. Gesch. 2, 5. — Wenn schon der Gerechte um der Sünde willen leidet, wie viel mehr der Gottlose und Sünder! Sprüchw. 11, 31. — Warum murret nun der Mensch, da er noch lebt, der Mensch bei seinen Sünden? Lasset uns unsere Wege erforschen und untersuchen, und wieder zu dem Herrn kehren. Wir haben unrecht gehandelt, und dich zum Zorne gereizt, du konntest länger nicht verziehen. Klagel. 3, 32—42. — Du verwirfst alle, die von deinen Geboten weichen, eitel ist ihre List. Ps. 118. — Fraget nach den vorigen Wegen, und welches der gute Weg sey, und wandelt darauf, so werdet ihr für eure Seelen Ruhe finden. Jerem. 6, 16.

In drei Abschnitte sind die Gebete eingetheilt, nämlich: Allgemeine Gebete; besondere Gebete; Gebete an Festtagen und bei besondern Veranlassungen. Der Anhang endlich enthält Gebete für katholische Gefangene. Man kann diesen Gebeten im Allgemeinen die Eigenschaften eines guten Gebetes nicht absprechen; sie sind salbungsvoll, herzlich und aus einem tiefen religiösen Gefühle fließend, nur sind einige zu lang, andere berücksichtigen die Lage derjenigen nicht hinlänglich, für die sie bestimmt sind. Diese Individualisirung fehlt namentlich den meisten Gebeten an den Festtagen, wo sie am wenigsten vermißt werden sollte. Die Erfahrung lehrt, daß selbst die rohesten Verbrecher in der Regel große Achtung gegen die äußern Gebräuche der Kirche behalten, — man hat ja Beispiele, daß Straßenräuber und Mörder z. B. die Fasttage pünktlich beobachtet haben. Besonders aber sind es die kirchlichen Festtage, deren Wiederkehr selten ohne einen gewissen Eindruck, freudigen oder wehmüthigen, auf das Gemüth auch

der verwahrloſeſten Menſchen bleibt. Es knüpfen ſich nämlich an die Wiederkehr der Feſte die mannigfaltigſten Erinnerungen aus der Kindheit und der erſten Jugendzeit, man denke an Weihnachten, Oſtern u. ſ. w., welche die Gemüther erweichen und religiöſen Eindrücken öffnen. Darum hätte Ref. gewünſcht, der Verfaſſer hätte dieſe Gebete nicht ſo allgemein gehalten, ſondern ſie der individuellen Gemüthsrichtung von Sträflingen mehr angepaßt. Dieſes hätte nach des Ref. Dafürhalten am fruchtbringendſten geſchehen können, wenn der Anfang der Gebete die Bedeutung der Feſte berührt, das Ende aber den Contraſt hervorgehoben hätte, welches das ſtrafbare Leben in der jüngſt vergangenen Zeit mit der Bedeutung des Feſtes, und die gegenwärtige, unglückliche Lage mit den heitern Freuden der unſchuldsvollen Kindheit macht. Dieſe kleine Ausſtellung benimmt jedoch dem Werthe des Buches nichts, und Ref. empfiehlt daſſelbe angelegentlichſt den Seelſorgern und beſonders jenen, die den ſchweren, aber verdienſtvollen Beruf haben, Sträflinge zu dem zurückzuführen, der die Botſchaft gebracht hat, daß über einen Verlorenen, der wieder gefunden wurde, im Himmel eine größere Freude entſteht, als über neun und neunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen.

Sollte dieſes Werk die Anerkennung finden, die es verdient, und der Verfaſſer in ſeiner Stellung als Mitglied eines Vereins zur Beſſerung der Strafgefangenen mehr Erfahrungen über die zweckmäßigſten Arten der Belehrung und religiöſen Behandlung der Gefangenen ſammeln, ſo möchte ihn Ref. auffordern, die Sonn- und Feſttags-Perikopen für Ge-

fangene und Züchtlinge zu behandeln. Diese Perikopen sind jedem bekannt; um so überraschender und erweckender ist es für Menschen, die an Nachdenken wenig gewöhnt sind, wenn vor ihnen die Schätze der Belehrung, die in diesen von Jugend auf gehörten Abschnitten liegen, ausgeschüttet werden. Aber sehnlichst müßte dann Ref. wünschen, daß der Verfasser die Wichtigkeit und Schwierigkeit eines solchen Buches sich wohl vor Augen stelle, und bei Ausarbeitung desselben sich wohl Zeit nehme.

Auch der Verfasser von Nr. 2. soll — zwar nicht den Plan — doch die Tendenz seines Buches selbst angeben. Er spricht sich darüber in der Nachrede auf folgende Weise aus: „Du hast nun, lieber Leser, den reichen Segen kennen gelernt, den die wahre Buße, aufrichtige Besserung und ernstliche Rückkehr zu Gott und der Rechtschaffenheit mit sich bringen: aber du fandest auch in diesem Büchlein das schauerliche Ende der Hartherzigkeit, Verblendung, Bosheit, Gottlosigkeit und Verstockung. — — Möge der unglückliche Dumas in der Stunde der Versuchung dir vor deiner Seele schweben, und dir warnend zurufen: Zittere, der Sünde Sold ist Elend und Verderben! Möge aber auch Lorenz dir immer während deiner Strafzeit als das Bild der Nachahmung vor Augen seyn, daß du ihm nachfolgest, und durch aufrichtige Besserung Leben, Verzeihung und Seligkeit findest". —

Diesen reichen Segen der Buße und Besserung lehrt der wohldenkende Verfasser seine Leser, d. i. Gefangene in Strafanstalten, nicht in moralischen Vorträgen oder Betrachtungen, sondern dadurch kennen, daß er sie in eine Strafanstalt führt,

und in die Gesellschaft einer kleinen Anzahl Züchtlinge bringt, welche mit Ausschluß eines unverbesserlichen, durch wechselseitige Unterredungen und Ermunterungen, die Gerechtigkeit ihrer Strafe anzuerkennen anfangen, Reue fühlen, und im Guten immer weiter schreiten, bis sie als von ihrem bösen Sinn geheilt betrachtet, und als solche endlich begnadigt werden. Das Buch besteht nämlich außer den Vorreden des Verfassers und Uebersetzers aus dreißig Gesprächen in einem Gefängnisse zwischen Gefangenen, Gefangenwärtern, dem Pfarrer und andern Offizianten. Die Hauptperson des Dramas, von welcher auch die Schrift den Titel führt, ist Lorenz, ein zu lebenslänglicher Zwangsarbeit verurtheilter Verbrecher. Diesem, welcher als gebessert auf den Schauplatz tritt, legt der Verfasser vorzugsweise die Belehrungen über die Nothwendigkeit der Buße und die Ermahnungen zur Bekehrung in den Mund, und zeigt zugleich an der Freudigkeit seines Gemüthes, an der Anerkennung seiner moralischen Umänderung von Seiten der Mitgefangenen und der Vorsteher des Hauses, und endlich an seiner Freisprechung, wie sich Reue und Besserung belohnt. An Dumas, einem jungen zu fünfjähriger Gefängnißstrafe verurtheilten Züchtling, macht er uns die Furchtbarkeit eines verstockten Herzens, den schnellen Fortschritt des Lasters bei Menschen, die taub geworden gegen die Stimme des Gewissens und fühllos gegen den Bußeruf der Religion, aber auch die Strafe anschaulich, die einen solchen Frevler ereilt; denn Dumas, der weniger strafbar in das Gefängniß gekommen war, wird wegen eines Mordes, den er später im Gefängnisse begangen hatte, mit dem Tode bestraft. Auf diese beiden Züchtlinge, oder was sie repräsentiren,

Bußfertigkeit und Unbußfertigkeit, beziehen sich auch die Unterredungen der übrigen auftretenden Personen, Gefangenen sowohl, als Gefängniß-Beamten und Diener. Alle diese Gespräche sind sehr faßlich und lebendig; auch fehlt es nicht an manchen ergreifenden Scenen. — Die Schrift kann auch als ein Vade mecum für Gefängniß-Officianten betrachtet werden, denn sowie die hier handelnden und sprechenden, namentlich die Gefangenwärterin Martha, gezeichnet sind, sind sie in der Regel nicht, sollten aber so seyn.

Aus dieser kurzen Darstellung der Tendenz und des Gehaltes der Schrift, können nun unsere Leser selbst entnehmen, daß sie, wie die vorige empfohlen zu werden verdient, und dem Uebersetzer der Dank des Publicums gebührt, daß er das fremde Product auf den heimathlichen Boden verpflanzt hat.

Noch eine andere Schrift des Hrn. Dompräbendars Müller, glaubt Ref. kurz zur Anzeige bringen zu dürfen, nämlich:

Worte der Liebe und des Ernstes an junge Diener der katholischen Kirche und Jene, die es werden wollen. Freiburg im Breisgau, in der Herderschen Kunst- und Buchhandlung, 1832. XII. u. 542 S. 8.

Der fleißige Verfasser hat sie geschrieben, „um die künftigen Diener unserer hl. Kirche mit der hochwichtigen Aufgabe, deren Lösung sie sich einst zu unterziehen willens sind,

vertrauter zu machen, und in jenen Geiſt vorbereitend einzuführen, der in den Forderungen unſerer heil. Religion und Kirche an ſie liegt, und welchem ſie entſprechen ſollen, damit ſie ſichern Schritts und unerſchüttert von den Angriffen einer falſchen Philoſophie, ihre Aufgabe feſt im Auge, jene Stimmung des Gemüthes, die ſie zu Geiſtlich-Geiſtlichen machen ſoll, auf die Hochſchule, in das Prieſterhaus und zum Kirchenamte mitbringen, durch gründliches Studium der Theologie und ernſtliche Selbſtbildung wohl vorbereitet in ihren apoſtoliſchen Beruf treten"; aber auch die wirklichen Geiſtlichen zu ermuntern, „auf der Bahn der Wiſſenſchaft und Tugend immer weiter zu ſchreiten, immer tiefer in den Geiſt Jeſu Chriſti einzudringen, den Eifer für ſeinen Beruf in ſich zu beleben und zu ſtärken, um durch reinen Glauben und thätige Liebe, durch unverfälſchte Lehre und edles Leben die Herzen der Anvertrauten für Gott und Chriſtus bilden, die Tugend liebenswürdig darſtellen, die Erbauung, der Troſt, die Rettung vieler werden zu können". Die Schrift beſteht aus zwei und dreißig Abhandlungen und am Schluße aus dem Prieſter-Spiegel von Walter Mapes, Archidiakon zu Oxfort im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts. Jenen Abhandlungen, das ganze Gebiet der Paſtoral umfaſſend, liegen die gründlichſten und geiſtvollſten Aufſätze gleichen Inhalts im konſtanzer Paſtoral-Archive und der Linzer theologiſch-praktiſchen Monat- und Quartalſchrift zu Grunde, welche unter der Hand des Verfaſſers eher gewonnen als verloren haben, indem der manchmal trockene Lehrton verſchwunden, und ein der Betrachtung ſich annähernder gemüthlicher

Vortrag an seine Stelle getreten ist. Um das Neue durch das Alte zu bestätigen, ist jeder Abhandlung eine passende Stelle aus den Werken der Kirchenväter vorgesetzt. Ref. nimmt keinen Anstand, diese Schrift zu den besten Pastoral-Werken zu zählen, und ist der Ueberzeugung, daß alle, die sie lesen, vorausgesetzt, daß sie Liebe zum Gegenstande mitbringen, sie mit Befriedigung aus der Hand legen werden.

Meier.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Herbst, D. Hirscher,
und D. Möhler,

Professoren
der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität
Tübingen.

Jahrgang 1834.

Zweites Quartalheft.

Tübingen,
bei Heinrich Laupp.

Wien,
in der Carl Gerold'schen Buchhandlung.

I.

Abhandlungen.

Was ist in unserer Zeit von Synoden zu erwarten?

Zu den Gegenständen, welche bei der gegenwärtigen Bewegung der Geister auf dem kirchlichen Gebiete in Anregung gekommen sind, gehört besonders auch die Wiederherstellung der Synoden. Einzelne Schriftsteller, welche ihre Ansichten und Wünsche in Betreff einer Regeneration der Kirche aussprechen, theologische Zeitschriften, insofern sie dasselbe Thema behandeln, selbst Politiker, insofern sie die Verhältnisse der Kirche zum Staat berücksichtigen, treffen in der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Wiederherstellung der Synoden, und von den großen Wirkungen zusammen, welche die letztern hervorbringen müßten; sogar auf mehrern deutschen Landtagen hat sich der Ruf nach Synoden vernehmen lassen, oder sind selbst Anträge deßhalb entwickelt worden. Und was das merkwürdigste bei der Sache ist, Parteien und

Ansichten, welche sich sonst auf schrofe Weise gegenüberstehen, sehen wir in Beziehung auf die Synoden sich vereinigen; die Protestanten verlangen Synoden wie die Katholiken, jene möchten dadurch der ihnen nach gerade lästig gewordenen Consistorial-Verfassung loswerden, diese entweder auf analoge Weise die Emancipation der Kirche oder auch anderes erreichen; denn im Katholicismus selbst rufen zwei einander entgegengesetzte Tendenzen gleich stark die Synode an, nämlich die Tendenz der Erhaltung allenfalls mit nothwendig gewordenen Reformen, und die Tendenz der Auflösung zum Behufe einer neuzuschaffenden katholischen Kirche, die noch nie existirt hat, und auch nie existiren wird *).

Sollte in dem Rufe so vieler Stimmen nicht die Stimme Gottes zu erkennen, sollte das einträchtige Verlangen aller Parteien nach Synoden nicht Ausdruck eines allgemeinen Bedürfnisses, darum Forderung des Zeitgeistes dieser allmächtigen, untrüglichen Auctorität, und ebendarum die Synoden selbst von unbezweifelbarer Wirkung und Wichtigkeit seyn? Die ebenbezeichneten Stimmführer sind dieser Meinung, und auch Herr Strasser ist es, denn er hat in seiner Schrift aus jenen öffentlichen Stimmen einen besondern Beweis für die Nützlichkeit und Nothwendigkeit der Synoden gebildet. Doch giebt es auch Leute, die anderer Meinung sind, und

*) Diese verschiedenartigen Stimmen hat so eben ein Schriftsteller gesammelt, nämlich H. Joseph Strasser in seiner Schrift: die Wichtigkeit der wiedereinzuführenden Synoden für das Wohl und Bedürfniß der katholischen Kirche dieser Zeit. Mit einer Vorrede von J. B. Kastner. S. 49—61.

weder durch den lauten Ruf nach Synoden noch durch andere Beweismittel sich von der Nothwendigkeit, und noch weniger von der Wirksamkeit und dem Erfolge derselben überzeugen können, insofern nämlich die abzuhaltenden Synoden mit Rücksicht auf unsere Zeit, und die nothwendig auf sie einwirkenden Zeit-Umstände und Zeitverhältnisse betrachtet werden. Herr Strasser hat auch diese abweichenden Meinungen beachtet und zu entkräften gesucht S. 70—112.; und dabei ad Nr. VII. auf meine Aeußerungen Rücksicht genommen, welche ich in der Recension der Kastnerschen Schrift: die katholische Kirche Deutschlands in ihrer projectirten und möglichen Verbesserung — diesen Punkt betreffend, kurz, wie es der Umfang einer Recension gestattete, aber gleichfalls auf verneinende Weise abgegeben habe — Jahrg. 1830 dieser Zeitschrift S. 535. Was ich dort mit allgemeinen Sätzen nur andeuten konnte, das gedenke ich hier mit Mehrerm zu entwickeln, theils weil das Besprechen der Synoden noch immer auf der Tagesordnung der Literatur ist, ja in dem Lande, wo ich lebe, sogar in der Kammer der Abgeordneten eine Motion rücksichtlich einer abzuhaltenden Synode gemacht wurde, theils weil ich Herrn Strasser die Antwort nicht gern schuldig bleiben möchte. Ich werde daher von den hundert Ursachen und einer, aus welchen ich weder an die Möglichkeit noch an die Wirksamkeit deutscher Provinzial (und beziehungsweise auch Diöcesan) Synoden glaube, welche ich aber in jener Recension sämmtlich in petto behielt, jetzt einem halben oder ganzen Dutzend den Mund öffnen, und so dem Wunsche Herrn Strassers zu entsprechen suchen, jedoch unter der, wie ich glaube, billigen

Bedingung, daß er mir erlaube, die übrigen nach wie vor in petto zu behalten, eingedenk der Mahnung Sirachs: ein weiser Mann ſchweigt, bis er ſeine Zeit erſiehet. 20, 7.

1) Indem ich mich bereits früher gegen die Thunlichkeit und einen erſprieslichen Erfolg der Synoden ausgeſprochen, und es jetzt noch ausführlicher zu thun im Begriffe bin, muß ich um ſchiefer Deutung zu begegnen, die ausdrückliche Erklärung voranſchicken, daß ich mit jenem Verneinen nicht die Synoden an ſich, wie ſie im Weſen und der Urgeſchichte der chriſtlichen Kirche gegründet ſind, nicht die Concilien — allgemeine und provinziale der ſchönſten chriſtlichen Jahrhunderte, auch nicht die Synoden meine, wie ſie das Concilium von Trient Sess. XXIV. cap. 2. durch erneuerte Einſchärfung der alten Kanones angeordnet, und ihnen Sess. XXIII. u. XXV. den Kreis und die Gegenſtände ihrer Wirkſamkeit ausführlich bezeichnet hat. Synoden als Verſammlungen ſind im Geiſte des Chriſtenthums, der ein Geiſt des Lichts und der Liebe, und im Weſen der Kirche gegründet, die die Verkörperung des chriſtlichen Geiſtes iſt; wie die einzelne chriſtliche Gemeinde, als die kleinſte Fraction des kirchlichen Körpers, ſich regelmäßig an feſtgeſetzten Tagen und in kürzern Zwiſchenräumen verſammelt, damit ſich jeder einzelne Chriſt durch das Licht des Wortes und der Gnade in den Sacramenten erleuchten, durch das Feuer des über der Verſammlung ſchwebenden Geiſtes ſich zu allem Guten erwärmen laſſe, und ſo der chriſtliche Lebensproceß unaufhörlich unterhalten werde; ſo führt auch derſelbe chriſtliche Geiſt des Lichts und der Liebe die Vorſteher der Gemeinden, denen die

Leitung derselben und die Sorge für die höhern und allgemeinern Angelegenheiten der Kirche anvertrauet ist, in besondern Versammlungen zusammen, so oft ein entstehendes Bedürfniß der Kirche im Großen eine gemeinsame Berathung, Entscheidung, Maßnahme erheischt, und diese Versammlungen sind die Synoden, mit Rücksicht auf die räumliche Vertheilung der Kirche, und die sich hiernach ergebenden kirchlichen Bedürfnisse — Diöcesan, — Provincial, — National — oder allgemeine Synoden. In diesem Geiste war es, daß die Apostel selbst nicht nur mit der Gemeinde zu Jerusalem die bekannte Versammlung hielten — Ap.Gesch. 15., sondern auch, scheinbar gegen den Auftrag des Herrn, noch mehrere Jahre lang in Jerusalem beisammen blieben, um eine permanente apostolische Synode zu bilden, und gemeinschaftlich die erste Pflanzung und Befestigung der Kirche zu besorgen. In diesem Geiste traten in der Folge die Nachfolger der Apostel, die Bischöfe in Synoden zusammen, um die Kirchen vor den Irrlehren der Montanisten zu bewahren, hierauf die Uneinigkeit in Betreff der Osterfeier beizulegen, dann die Frage wegen der Ketzertaufe zu untersuchen, und nicht lange nachher gegen Sabellius und Paulus von Samosata, bis endlich die auf der freien Bewegung des christlichen Geistes ruhenden Synoden durch die Beschlüsse von Nicäa und Antiochia zu gesetzlichen Institutionen wurden, aber leiden in dieser Form bald das Schicksal aller blos geschriebenen Gesetze theilten, d. h. einschliefen. Vergl. meine Untersuchungen über die Constit. u. Kan. der Ap.Gesch. S. 331 ff. Die Synode von Trient, selbst aus dem innern Erhaltungstrieb des Katholicismus hervorgegangen, um den Unordnungen von Innen, wie den Ver-

wirrungen von Außen zu steuern, aber überzeugt, daß eine einzige, wenn auch ökumenische Synode nicht im Stande sey, so viele tief eingewurzelte Schäden auszuheilen, suchte ihren reformatorischen Geist auf die Bischöfe der folgenden Generationen zu vererben, daher unter den vielen Anordnungen von Verbesserungen (decreta de reformatione) auch die Verordnung in Betreff regelmäßig abzuhaltender Provincial- und Diöcesan-Concilien, damit durch sie nach und nach und vollständig ausgeführt werden möchte, was sie selbst nur befehlen konnte. Und wollte Gott, daß sie ihre Absicht erreicht hätte, der Geist der folgenden Jahrhunderte dem ihrigen entgegengekommen wäre! Dann dürften wir nicht von Wiedereinführung der Synoden sprechen, wir hätten sie immer gehabt und hätten sie noch, dürften nicht ganze Bücher schreiben, um ihre Möglichkeit, Ausführbarkeit und Nothwendigkeit zu beweisen, die bewährte Erfahrung, der ununterbrochene Gebrauch wäre der beste Beweis, und ich, der ich mich jetzt über diese Punkte mit den ehrenwerthesten Männern in einem Meinungsstreite befinde, würde alsdann ganz und vollkommen ihrer Meinung seyn. Denn die Frage würde sich ganz anders stellen, und einfach die seyn: sollen wir unsere Synoden, das Erbtheil so vieler Jahrhunderte, das Erzeugniß des unaufhörlich thätigen kirchlichen Geistes, den kräftigsten Hebel fortschreitender Vervollkommenung festhalten oder fahrrn lassen? Und wer könnte sich bei dieser Frage anders als für das Erstere entscheiden? Nachdem aber die weise und an sich höchst heilsame Absicht der trientischen Verordnung an der Trägheit und Indolenz der folgenden Jahrhunderte gescheitert ist, nachdem mit dem kirchlichen Geiste auch die Synoden eingeschlafen sind, nach-

dem während der gute Geist schlief, der böse Unkraut auf den Acker der Kirche gesäet, nachdem zu dem innern Unglück noch viel äußeres gekommen, die äußere Lage der Kirche überall und besonders in Deutschland eine ganz andere geworden ist, stellt sich auch die Frage wegen der Synode ganz anders und wird viel verwickelter. Hier dringt sich nämlich zuerst die tiefer greifende Frage auf: ist es überhaupt möglich, was zwar einmal und lange Zeit war, aber seit mehr als zwei Jahrhunderten untergegangen ist, wovon der Geist mit dem Schatten entflogen zu seyn scheint, nach Belieben wieder ins Leben zu rufen? Und wenn es nicht überhaupt unmöglich ist, welche Bedingungen gehören dazu, was muß sowohl von Seite der auf der Synode versammelten als von Seite derer, die von außenher auf sie einwirken können, vorausgesetzt werden? Zu diesen allgemeinen Vorfragen tritt dann die entscheidende Hauptfrage hinzu: finden sich in unserer wirklichen Zeit, in der innern und äußern Lage der Kirche, wie sie wirklich ist, jene Bedingungen und Voraussetzungen gegeben, unter welchen es allein möglich wäre, die alten Synoden wieder in's Leben zu rufen? Je nachdem nun die Entscheidung über diese Lebensfrage ausfällt, wird sich auch die Antwort auf die Schlußfrage gestalten: was nämlich in unserer Zeit von Synoden sich erwarten lasse? Ich versuche nun durch eine unparteiische Analyse dieser Fragen zu ihrem Resultate zu gelangen.

2) Diejenigen, welche auf die Wiederherstellung der Synoden große Hoffnungen bauen, lassen sich über die Frage nach der Möglichkeit entweder gar keinen Zweifel beikommen, wie Herr Kastner in der angezeigten Schrift, oder sie wissen

darüber mit einigen leichten Beruhigungsgründen wegzukommen, wie Herr Straſſer, der alſo ſchließt: Synoden waren ſonſt möglich, alſo ſind ſie es auch jetzt; die Synode von Trient hat für alle künftigen Zeiten Provincial- und Diöceſan-Synoden angeordnet, alſo müſſen ſie auch zu allen Zeiten möglich ſeyn; ſelbſt jetzt ruft ja der Zeitgeiſt mit hundert Stimmen nach Synoden, und im Jahre 1811 ſahen wir eine ſolche in Paris, im Jahre 1822 in Ungarn, 1829 in Nordamerika und Münſter in Weſtphalen. Wie könnte man alſo an der Möglichkeit der Synoden auch bei uns, d. h. in Baiern, Würtemberg, Baden u. ſ. w. zweifeln? — S. 64—68. Um vorerſt bei dieſen Schlüſſen, wie ſie liegen, ſtehen zu bleiben, wer ſieht ihnen nicht ſogleich etwas Hinkendes an? Z. B. dem Schluße von Sonſt auf Jetzt in ſeiner allgemeinen kategoriſchen Form, dem Schluße von Nordamerika (das in allen Beziehungen einzig iſt) oder auch nur von Frankreich und Ungarn auf Deutſchland, auf unſer jetziges Deutſchland? Bei ſolchen Schlüſſen findet ſich der Logiker unwillkührlich veranlaßt zu rufen: nego consequentiam et paritatem! Und was überdem die Beiſpiele von neuerlich gehaltenen Synoden betrifft, ſo war zwar die ungariſche wirklich eine ſolche, und die Pariſer will ich für eine ſolche gelten laſſen *), aber welchen Erfolg haben ſie gehabt, ſind ihre Beſchlüße auch nur in gehöriger Form bekannt gemacht worden, geſchweige angenommen und in Uebung gekommen? Sie

*) Nicht ſo der Cardinal Pacca, der ihr aus kanoniſchen Gründen den Titel eines National-Concliums abſpricht. Denkwürd. Bd. III. Kap. 7.

gehören alſo zu jenem Genus, welches man les synodes introuvables nennen könnte, und für ſolche bedanke ich mich, und gewiß noch viele Katholiken mit mir; die Verſammlung in Münſter aber war eine bloße Conferenz des Biſchofs mit der höhern Geiſtlichkeit, worin er ſich Vortrag über Gegenſtände der Kirchenverwaltung erſtatten läßt, was man dort herkömmlicherweiſe eine Synode nennt, aber in Beziehung auf die vorliegende Frage wohl mit Unrecht. — Die andern zwei Schlüſſe führen uns von ſelbſt in die tiefere Unterſuchung über die Möglichkeit der Wiederherſtellung der Synoden. Allerdings hat die Synode von Trient Sess. XXIV. c. 2. Decr. de reform. angeordnet, daß innerhalb eines Jahrs nach dem Schluſſe des allgemeinen Concils und ſofort je nach drei Jahren überall Provincial-, Diöceſan-Synoden aber alle Jahre gehalten werden ſollten, und bei dieſem Beſchluſſe konnte ſie daher an keine Unmöglichkeit der Sache denken, weil ihr die Baſis der Möglichkeit gegenwärtig war, und ſie nicht nöthig hatte und auch nicht im Stande war, eine zukünftige Zeit ſich zu vergegenwärtigen, wo die Baſis der Möglichkeit der Synoden weggerückt werden würde; eine Synode entſpricht vollkommen ihrer Beſtimmung, wenn ſie die Gegenwart richtig ſieht, das Gegenwärtige richtig beurtheilt, ihre Entſcheidungen und andere Maßnahmen der Gegenwart anpaßt, dieß iſt die alleinige Untrüglichkeit, die wir ihren dogmatiſchen Ausſprüchen, dieß die alleinige Auctorität, die wir ihren diſciplinaren Anordnungen beilegen; die Gabe, die Zukunft auf Jahrhunderte vorauszunehmen, die Gabe der Prophetie hat nie ein Katholik den Concilien beigelegt. Die Synode von Trient ſah alſo zu ihrer Zeit die Baſis der Möglichkeit regelmäßiger

Provincial- und Diöcesan-Synoden gegeben, sie sah den Eifer der Bischöfe für die Aufrechthaltung des wahren Glaubens, für die Verbesserung der Sitten, für die Abstellung von Mißbräuchen in der Kirchenverwaltung und der Kirchenzucht, für die Beförderung eines zweckmäßigen Gottesdienstes, eines bessern Jugendunterrichts, einer durchgreifendern christlichen Volksbildung; sie sah die Bereitwilligkeit der Theologen und Doctoren, von welchen ein ansehnlicher Theil anwesend war, die Bischöfe in ihrem Eifer zu unterstützen: sie sah die Bereitwilligkeit katholischer Fürsten den Bestrebungen der Kirche entgegenzukommen, und überall, wo das Mitwirken des Staats nothwendig wäre, hilfreich die Hand zu bieten, denn ebendiese Fürsten hatten ja die große Synode selbst betrieben, durch ihre Gesandten beschickt, sie manchfach unterstützt. Auf diese Basis gründete sie ihre Anordnung von Provincial- und Diöcesan-Synoden, welche auch für den Anfang, und außerhalb Deutschland auch noch einige Zeit nachher, ihren guten Fortgang hatten. — Daß der Eifer der Bischöfe sobald erkalten, die Bereitwilligkeit des Klerus und der Fürsten sobald einschrumpfen würde, konnte sie nicht voraussehen, durfte sie nicht einmal voraus vermuthen. Nachdem aber dieß einmal geschehen war, ja während es geschah, war der Möglichkeit der Provincial- und Diöcesan-Synoden ihre Basis genommen, darum konnte die trientische Verordnung ihren Verfall nicht aufhalten, und die verfallenen nicht wieder herstellen. Die Verordnung bestand mit Gesetzeskraft fort, die Bischöfe und ihre geistlichen Räthe kannten sie, mußten wohl bisweilen ihre Augen auf das gedruckte Gesetz wenden, aber — Synoden hielten sie keine. Wir sehen hier den Fall, daß eine

kaum ins Leben gerufene kirchliche Inſtitution in kurzer Zeit wieder verfiel, daß ſie durch ein noch friſches Geſetz in ihrem Verfalle nicht aufgehalten, und nach demſelben nicht wieder hergeſtellt werden konnte; und dieſer Fall, der gerade der Fall unſerer ſpeciellen Frage iſt, drückt eben nur die allgemeine Wahrheit aus, daß kirchliche, wie andere Einrichtungen, ob ſie länger oder kürzer beſtanden, wenn ſie einmal verfallen ſind, ſich nicht nach Belieben herſtellen laſſen, am wenigſten durch Berufung auf das alte Geſetz, auf welches ſie ſich äußerlich gründeten. Und dies iſt die Antwort auf die erſte der oben aufgeſtellten Fragen.

3) Indeſſen iſt die Wiederherſtellung lange verfallener oder vernachläßigter Inſtitutionen nicht geradezu unmöglich; was die Zeit fortgenommen hat, kann ſie auch wieder bringen, oder denſelben Satz ethiſch-kirchlich ausgedrückt, kirchliche Lebensfunctionen, die längere Zeit ſtockten, können wieder erwachen, geiſtige Bewegungen, die längere Zeit ſtille ſtanden, können einen neuen Aufſchwung nehmen, und ſie können es in demſelben Verhältniße, in welchem ſie der unveränderlichen Natur der Kirche verwandt, und dem Geiſte des Chriſtenthums durchdringlich ſind. Dieß wird alſo dem Geſagten zufolge auch von den Synoden gelten müſſen, deren beſondere Natur nun ins Auge zu faſſen iſt, um mit Rückſicht auf dieſelbe zu beſtimmen, wann, d. h. unter welchen Bedingungen ihre Wiederherſtellung möglich und nahe, und aus welchen Anzeigen dieß abzunehmen iſt; da wir hier zunächſt nur katholiſche Synoden im Auge haben, ſo geben wir unſere Beſtimmungen und Kriterien auch nur aus der Natur von die-

ſen. — Die erſte (poſitive) Grundbedingung der Wiederherſtellung der Synoden iſt von Seite derer, welche eigentlich die Synode bilden und auf ihr wirken ſollen, die Receptivität und Penetrabilität für jenen Geiſt kirchlicher Wachſamkeit, hirtenamtlicher Thätigkeit, unverdroſſenen Eifers und brüderlicher Eintracht, welcher Geiſt die Synoden urſprünglich geſchaffen, und ſo lang ſie im Segen beſtanden, unterhalten hat; denn per quascunque causas res nascitur, per easdem et renascitur. Wie im Frühling alles nur dadurch grünt und blüht, daß der organiſche Trieb, der im Winter ſtockte, die Gefäſſe der Pflanzen und Bäume von Neuem durchdringt, dort aber, wo die Penetrabilität für jenen Trieb erſtorben iſt, weder Blatt, noch Blüthe zum Vorſchein kommen kann, ſo muß auch in den edelſten Organen der Kirche die Fähigkeit vorhanden ſeyn vom Synodalgeiſte durchdrungen zu werden, wenn Synoden wieder erwachen und blühen ſollen. Nach der Grundverfaſſung unſerer Kirche ſind jene Organe die Biſchöfe, und die übrige Geiſtlichkeit in dem Verhältniſſe, in welchem ſie von jeher Antheil an den Synoden gehabt hat. Woraus werden wir aber abnehmen, daß in jenen kirchlichen Organen die Penetrabilität für den Synodalgeiſt vorhanden iſt? Einmal daraus, wenn die Biſchöfe ſelbſt von der Nothwendigkeit Synoden zu halten überzeugt ſind, und ſich vorläufig darüber ausſprechen, denn alle menſchliche Thätigkeit hat zu ihrer Grundlage die Ueberzeugung, und — nihil volitum nisi prius cognitum, ſagten ſchon die Alten. Zweitens noch mehr daraus, wenn wir ſehen, daß ſie desfalls Schritte thun, ſich bewerben bei denjenigen, deren Einwilligung zu Haltung von Synoden nothwendig iſt, wenn ſie ihre Geiſt-

lichkeit darauf vorbereiten, die zu verhandelnden Gegenstände vorläufig andeuten. Drittens am allermeisten daraus, wenn wir sehen, daß unter den Bischöfen, sie mögen zu einer und derselben Kirchenprovinz gehören, oder nicht, Einigkeit herrscht, Einigkeit in ihren Ansichten über die Wichtigkeit und den Zweck der Synoden selbst, Einigkeit in ihren Ansichten über die Bedürfnisse der Kirche, die auf den Synoden zur Sprache kommen, so wie über die Mittel, durch welche jenen Bedürfnissen abgeholfen werden soll. Endlich viertens auch daraus, wenn wir sehen, daß verhältnißmäßig dieselbe Ueberzeugung und Einigkeit auch in der übrigen Geistlichkeit vorhanden ist, sie ihrer Stellung zum Bischofe, ihrer Unterordnung unter denselben nicht vergißt, ihm eine aufrichtige Anhänglichkeit bewahrt, und so der ganze Körper der Priesterschaft nach dem Ausdrucke des Ignatius — epist. ad Ephes. c. 4. — einer Harfe gleicht, auf welcher alle Saiten harmonisch zusammenklingen; denn der Geist Gottes und Jesu Christi ist ein Geist des Friedens, den Geist Gottes und Jesu Christi sollen aber Alle zur Synode mitbringen, er ist der wahre Synodalgeist. — Wenn aber auch alle diese innern Bedingungen zur Wiederherstellung der Synoden gegeben sind, so dürfen doch, um jene faktisch zu verwirklichen, gewisse äußere nicht fehlen, deren Inbegriff man im Gegensatze zu den erstern, die zweite oder negative Grundbedingung nennen kann, negativ darum, weil sie gewisse Beschränkungen verneint, welche die freie Bewegung des kirchlichen Geistes nach außen, also auch die freie Bewegung der Synoden hemmen. Mit andern Worten, wenn Synoden möglich seyn, faktisch wieder hergestellt werden, und eine Wirkung haben sollen, so muß ihnen die äußere Freiheit

der Bewegung gestattet seyn. Zu dieser Freiheit der Bewegung gehört, daß sie ungehindert zusammentreten, ungehindert die Gegenstände und die Ordnung ihrer Verhandlungen bestimmen, ungehindert dieselben fortsetzen, ungehindert Beschlüsse fassen, ungehindert den gefaßten Beschlüssen Folge geben können. Wo in den äußern Verhältnissen der Kirche diese Freiheit nicht gegeben ist, dort kommt entweder eine Synode gar nie zu Stande, oder sie kann jeden Augenblick gehemmt werden, oder ihre Arbeiten bleiben wenigstens ohne Erfolg.

4) Wir kommen nun zur Beantwortung der dritten Frage, welche man nach dem jetzt beliebten Ausdrucke die Lebensfrage der Synoden nennen kann; nämlich der Frage: sind in unserer Zeit und unsern deutschen Staaten jene Bedingungen, die innern und die äußern, die positiven und die negativen, wirklich gegeben und vorhanden? Bei der Beantwortung dieser Frage richtet sich unser Blick nothwendig auf die Gegenwart und deren genaue Erfassung, wobei wir das doppelte Gesetz für den Schriftsteller einzuhalten hoffen, daß wir einerseits die Wahrheit nicht vertuschen, andererseits die Rücksichten nicht vergessen, welche man der Wirklichkeit schuldig ist. Wir folgen in der Beurtheilung der Gegenwart der vorgezeichneten Ordnung.

5) Fragen wir also zuerst, wie liegen die Anzeigen für nahe Synoden von Seite derer, von welchen die erste Anregung dazu ausgehen muß, von Seite unserer Bischöfe? Zeigt sich bei ihnen eine Penetrabilität für den Synodalgeist, haben wir Beweise, daß sie von der Nothwendigkeit und Ersprieß-

sprießlichkeit neuer Synoden überzeugt sind, daß sie desfalls Schritte bei den betreffenden Regierungen gethan, ihre Geistlichkeit darauf vorbereitet haben? Das Gewißeste, was wir uns hierüber sagen können, ist dieß, daß wir noch völlig im Ungewißen sind. — Baiern hat ein Concordat seit 1817, und Bischöfe seit 1818; Preussen eine Verabredung mit dem römischen Stuhl betreffend die Einrichtung des katholischen Kirchenwesens in seinen Staaten seit 1821, und neue Bischöfe seit 1824 ff.; Hannover eine ähnliche Uebereinkunft und einen neu eingesetzten Bischof seit 1824; die Fürsten der oberrheinischen Verbindung hatten ihre Verhandlungen mit dem Pabste zu demselben Zwecke beendigt im Jahr 1827, und die neuen Bischöfe in diesen Staaten wurden von da an nach und nach eingesetzt; auch die neuen schweizerischen Bisthümer wurden in diesem Zeitraum langsam gebildet und besetzt. Wir haben also neue Bischöfe im Durchschnitte seit 15—5 Jahren; aber von keiner Seite her hat etwas verlautet von ihrer Ueberzeugung, daß sie die Abhaltung von Synoden für nothwendig halten, von einer Absicht derselben, solche in Bälde zu veranlassen, noch weniger von wirklichen Vorbereitungen dazu. Einer oder zwei kamen sogar in den Fall, sich über diesen Punkt aussprechen zu müssen, indem ein Antrag auf Synoden von einer andern Seite her förmlich gemacht wurde, aber wenn wir ihre Antworten, soweit sie zur Oeffentlichkeit kamen, genau betrachten, so können wir darin kaum etwas mehr als ein temporisirendes Ausweichen finden. Dieß ist das Thatsächliche, dessen Beurtheilung nicht zu meiner Aufgabe gehört; ja ich gebe gerne zu, daß unsere Bischöfe ihre guten Gründe haben können, Synoden wenigstens für jetzt

nicht für erſprießlich zu halten, und darum auch nichts dafür zu thun; ich würde ſogar gleich hier darauf hindeuten, wenn nicht die faktiſchen Verhältniſſe, worauf ſich ſolche Gründe ſtützen könnten, in der weitern Entwickelung dieſes Aufſatzes berührt werden müßten. Bleiben wir aber auch nur bei dem Thatſächlichen ſtehen, ſo ſehe ich nicht, woher uns Synoden kommen, und wie manche Schriftſteller ihre Wiederherſtellung ſo nahe glauben können, ſo lang ſich unſere Biſchöfe in Anſehung derſelben ſo gleichgiltig verhalten, oder wohl gar eine geheime Abneigung dagegen haben. Oder glauben vielleicht jene Schriftſteller den Biſchöfen die Synoden einreden zu können? Das würde wohl kaum alsdann der Fall ſeyn, wenn die Biſchöfe bisher an die Sache gar nicht gedacht hätten, noch weniger aber alsdann, wenn ſie ſchon daran gedacht, aber Schwierigkeiten darin gefunden haben. Vorerſt wird es alſo wohl von dieſer Seite beim Alten bleiben.

6) Aber auch angenommen, daß der Wille dazu bei einigen da ſey, oder noch kommen könne, werden wir darum ſchon Synoden haben? Eine Schwalbe macht noch keinen Frühling, und ein oder der andere für Synoden geſtimmte Biſchof noch keine wirklichen Synoden; wie ſich im Katholicismus das Princip der Allgemeinheit ſyſtematiſch durch alles Bedeutſamere hindurch zieht, ſo auch durch das Inſtitut der Synoden. So lange dieſes in der alten Kirche blühte, war es ein allgemeines, aller Orten und in allen Provinzen wurden Synoden gehalten; als ſie hier und dort abzugehen anfiengen, hörten ſie bald überall auf. So war es bei ihrer Wiederherſtellung durch die trientiſche Verordnung, auch ſie

schrieb Synoden allgemein vor; aber weil die Verordnung gleich Anfangs nicht allgemein zur Ausführung kam, und in einzelnen Bezirken bald nicht mehr beobachtet wurde, so giengen endlich die Synoden auch dort wieder ein, wo noch am meisten Eifer für dieselben sich hervorgethan hatte, wie z. B. in Frankreich. Wo soll aber jetzt eine solche Allgemeinheit, eine allgemeine Begeisterung für die Synoden herkommen, wie und durch wen soll sie geschaffen werden? Niemand wird glauben, daß die alten längst vergessenen, oder doch längst vernachläßigten Kanones auf einmal wieder eine solche Macht über die Gemüther erlangen könnten, daß aus Achtung für sie alles wieder auf Synoden zusammenströmte, die Allgemeinheit einer solchen Bewegung müßte aus der neuen Zeit und den neuen Verhältnissen hervorgehen; sind aber diese einer solchen Bewegung günstig, oder liegen Anzeigen vor, daß sie bereits beginne, und namentlich, worauf es bei uns immer ankommen würde, daß sie bei unsern Bischöfen beginne? Von dem, was in dieser Hinsicht offenkundig und thatsächlich ist, war schon die Rede, die nicht veroffenbarten Gesinnungen unserer Kirchenhirten zu kennen maße ich mir nicht an, wenn ich aber mir erlaube, mit meinen Augen an den einzelnen Kirchenstühlen in Deutschland vorüberzugehen, und die von jedem derselben in andern kirchlichen Beziehungen bisher ausgegangenen Stimmen untereinander vergleiche, so glaube ich nicht fehlzuschließen, wenn ich denke, daß auch in Beziehung auf das Synodalwesen eine gleichförmige, allgemeine Gesinnung und Stimmung nicht vorhanden sey, oder wenn, daß dieselbe mehr gegen als für die Synoden seyn möchte. Das Eine, wie das Andere findet auch, von aller subjectiven

Verſchiedenheit abgeſehen, ſeine Erklärung ſchon in den neuen Verhältniſſen. Die Bewegung der Kirche in großen und öffentlichen Verſammlungen fällt ihrer Natur nach in das Gebiet des Staats, und kann daher nur unter Bewilligung desſelben ſtattfinden; aus dieſem Grunde verzichten auch die wärmſten Beförderer und gläubigſten Erwarter der Synoden, wie H. Straſſer S. 64., auf deutſche National-Synoden, weil ſie begreifen, daß es wie die Deutſchen nun einmal ſind, unmöglich ſey achtunddreißig Souveränitäten für eine gemeinſchaftliche Maßnahme dieſer Art zu ſtimmen. Aber auch zu Provincial-Synoden wird wohl die gemeinſchaftliche Bewegung fehlen. Zwar hat man ſeit dem Emſer Congreſſe vielfach von der Verſtärkung der Metropolitangewalt reden hören, wozu Provincial-Synoden unſtreitig beitragen würden, es ſind auch bei den neuen kirchlichen Einrichtungen überall Metropoliten in mehr als hinlänglicher Zahl beſtellt und dieſe äußerlich beſonders ausgezeichnet worden, ein vorzügliches Gewicht ſcheint in den zu Frankfurt gepflogenen Verhandlungen auf den Metropoliten gelegt worden zu ſeyn; indeſſen war das nirgends ſo ernſtlich gemeint, man folgte hierin theils der althergebrachten Verfaſſung, theils wollte man damit die Macht und den Einfluß des Pabſtes ſchwächen. Daß es nicht ſo ernſtlich gemeint war, ſieht man ſchon daraus, daß ſeitdem für die weitere Entwickelung des Metropolitanſyſtems, oder auch nur für deſſen Organiſirung auf den Fuß der trientiſchen Verordnungen gar nichts geſchehen iſt; es geſchah aber nichts und wird auch nichts geſchehen, weil ſich die Staatsgewalt vor jeder Centraliſirung der Kirchengewalt fürchtet, und darum gerne die Trennung und Iſo-

lirung der Einzelheiten unterhält. So läuft von dieser Seite Alles dahin aus, daß eine gemeinschaftliche Bewegung der Kirche auf Synoden nicht nur keine Unterstützung, sondern nur Hindernisse finden dürfte; und wiewohl zwischen einzelnen Kirchenprovinzen, z. B. den bairischen und der oberrheinischen in dieser Beziehung einige Verschiedenheit stattfindet, so glaube ich doch behaupten zu dürfen, daß die gedachten politischen Grundsätze im Wesentlichen überall dieselben sind.

7) Ziehen wir uns also auf den engsten Raum der Synodal-Thätigkeit, auf die Diöcesan-Synoden zurück, wie gestalten sich hier die Aussichten? Von einer Seite scheint hier die Möglichkeit näher zu liegen: es braucht nur Ein Bischof zu wollen, nur Eine Staatsregierung einzuwilligen; die Gegenstände, die zur Sprache kommen, sind einfacher, die kirchlichen Bedürfnisse für die gesorgt werden soll, sind gleichförmiger; unter den Mitgliedern, welche sich hier versammeln, scheint eine leichtere Verständigung sowohl vor als auf der Synode möglich; denn es ist ja der Eine Bischof mit seiner Geistlichkeit, welche auch außer der Synode gemeinschaftlich im Weinberge des Herrn arbeiten, dieselbe Gemeinde Gottes innerhalb des Bisthumssprengels leiten, nach gleichen Formen des Rituals und der Disciplin, nach denselben Grundsätzen und Regeln der Pastoration, wenigstens denkt man sich dieß bei dem Begriff einer Diöcese. So stellt sich allerdings die Ansicht, wenn man die Diöcesan-Synode nach dem bloßen Begriff oder nach der schönen Idee betrachtet, welche Benedikt XIV. davon aufgestellt und in seinem berühmten Werke ausgeführt hat; aber sie verändert sich bedeutend, wenn man

die Diöceſan-Synode nicht mehr in abstracto, ſondern in concreto, nicht mehr wie ſie etwa ſonſt war, ſondern wie ſie in unſerer Zeit ſeyn würde, nicht wie ſie Benedikt XIV. gezeichnet, ſondern, wie ſie ein großer Theil der Geiſtlichkeit ſich denkt, mit einem Worte, wenn man ſie mit ſpecieller Rückſicht auf unſere wirkliche Zeit und unſere wirklichen Verhältniſſe betrachtet. Da verſchwindet nicht nur der größte Theil jener günſtigen Verhältniſſe in Nichts, ſondern es begegnen uns ſehr poſitive faktiſche Umſtände, welche Diöceſan-Synoden entweder als unmöglich oder als bedenklich, oder wenigſtens als erfolglos erſcheinen laſſen. Ich weiß, daß ich damit vielen wider den Sinn und Wunſch ihres Herzens rede, aber da ich es sine ira et studio thun werde, einzig geſtützt auf die Beweiskraft unläugbarer Thatſachen, ſo wird mich die Macht der faktiſchen Wahrheit rechtfertigen, oder ich der Rechtfertigung nicht bedürfen.

8) Wie auf größern Synoden, auf welchen ſich entweder die ganze Kirche oder ein größerer Theil derſelben repräſentirt, die Einheit der Biſchöfe unter ſich und mit ihrem Mittelpunkte ein weſentliches Erforderniß und die conditio sine qua non ihrer Wirkſamkeit iſt, ſo auf der Diöceſan-Synode die Einheit und Einigkeit der Diöceſan-Geiſtlichkeit unter ſich und mit ihrem Biſchofe, nämlich Einheit und Einigkeit der theologiſchen Denkweiſe, der kirchlichen Geſinnung, der amtsbrüderlichen Zuneigung, des gleichen Beſtrebens in dem, was als Zweck der Verſammlung betrachtet wird. Nun getraue ich mir zu behaupten und zu zeigen, daß es an dieſem weſentlichen Erforderniß zu einer erſprieß-

lichen Synode nicht leicht in einer andern Zeit so sehr gefehlt habe, wie in der unsrigen. Zwar eine Gleichheit der Bildung unter den Individuen des geistlichen Standes hat wohl nie stattgefunden; abgesehen von der Ungleichheit der Fähigkeiten und geistigen Anstrengung ist die Cultur der geistlichen Wissenschaften nie so sehr stillegestanden, daß nicht die nachrückende Generation in der Regel sich über die ältere gestellt, oder wenigstens über dieser zu stehen sich eingebildet hätte. Aber es ist hier nicht von der theologischen Bildung, sondern von der Denkweise die Rede, welche unter Männern von ungleicher Bildung dennoch dieselbe seyn kann. Aber in unserer Zeit findet sich beides beisammen, mitunter auch eine Ungleichheit in der zweiten, neben der Gleichheit in der ersten Hinsicht, wozu verschiedene Ursachen mitgewirkt haben. Zuvörderst die Ausbildung vorzüglich des formellen Wissens neben manchem Zuwachs an materiellen Kenntnissen, jene nahm ihrer Natur nach ihren Anfang in der Philosophie, verbreitete sich aber auch über die Theologie, so wie über die andern positiven Wissenschaften, und es ist kein Zweifel, daß durch die Vervollkommenung des formellen Wissens und manche neue materielle Kenntnisse die Theologie als Wissenschaft vervollkommenet worden sey. Doch würde dieß zunächst nur eine Ungleichheit der Bildung, aber nicht der Denkweise zwischen der jüngern und ältern Geistlichkeit begründen; wie es denn bekannt ist, daß durch die neuesten philosophischen Systeme die ältere theologische Denkweise unterstützt worden ist, obwohl ältere Theologen sich mit den neuen Formeln nicht befreunden mögen. — Sodann hat neben den neuern wahrhaft wissenschaftlichen oder gelehrten Bestrebungen eine andere

Richtung des Denkens sich immer mehr entwickelt und ausgebreitet, welche, was unser Deutschland und die katholische Kirche betrifft, ihre Wurzeln in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hat, und auf der bloßen einseitigen Verstandesbildung beruhend, darum der Sinnlichkeit und dem Egoismus zusagend, ihre Stärke im principienlosen Urtheilen, keken Tadeln und Absprechen, und Besser-machen-wollen alles Bestehenden an den Tag legt; diese Richtung hat an sich selbst schon für Viele etwas anziehendes, und ist durch die Annahme sehr splendider Titel — Vernunft, Rationalismus — zu noch größerm Ansehen gelangt. Wie hätte es anders seyn können, als daß nicht auch ein Theil der Geistlichen sich dieser Denkweise zugewandt hätte? — Hiezu kamen die großen politischen Umwälzungen und Gährungen, welche, insofern sie auf Ueberlegung und einem Systeme beruhen, aus der ebengenannten Denkweise hervorgegangen, auch wieder beitragen, sie zu unterhalten, und in allen Hauptrichtungen der Gesellschaft zu verbreiten. Wie daher jene sinnlich-egoistische, räsonnirende, oder wie sie sich jetzt nennt, rationalistische Denkweise, nachdem sie im vorigen Jahrhundert die Fundamente des alten Kirchenthums und der alten Staatsverfa[illegible]leich untergraben hatte, zuerst den letztern den noch nicht [illegible]igten Krieg erklärte, so hat sie, wo ihr die bürgerliche Revolution gelang, immer auch die kirchliche durchgeführt, und wo ihr jene nicht gelang, gleichsam zu einigem Ersatze diese wenigstens versucht. Durch diese Bestrebungen wurde nothwendig ein Theil der Geistlichen seiner Kirche entfremdet, und zwar gerade derjenige, bei welchem entweder die Individualität selbst zu jenem unruhigen Wesen hinneigte,

oder die durch den Gang der Zeit dahin getrieben wurden; wie es denn sehr begreiflich ist, daß die letztere Wirkung bei der jungen Geistlichkeit ganz besonders hervortreten muß, die so weit sie zurückdenken und sich erinnern kann, von nichts als Revolutionen, Dynastieen-Wechsel, Organisationen und Reorganisationen der Länder gehört, gesehen und gelesen hat, und da ihr äußerer Beruf sie von der Theilnahme an diesem politischen Treiben ausschließt, den natürlichen Trieb empfindet etwas Aehnliches auf dem kirchlichen Gebiet auszuführen, wozu hier und dort noch kommt, daß sie für diesen Zweck besonders bearbeitet wird. — Endlich darf auch nicht verschwiegen werden, daß der Protestantismus durch die neuern Verhältnisse einen bedeutenden Einfluß auf die theologische Denkart und die kirchliche Gesinnung katholischer Geistlichen gewonnen hat, namentlich in jenen Ländern, welche ursprünglich protestantisch sich durch Erwerbung katholischer Gebiete vergrößert haben. Die bürgerliche, literärische, politische Vermischung der alten und neuen Landestheile, die Rücksichten auf die Regierung, der Einfluß der Administration mußte dem protestantischen Princip ein Uebergewicht verleihen, welches sich vorzüglich bei demjenigen Theile unserer Geistlichen bemerkbar macht, die sich dem theologisch-politischen Rationalismus zugewandt haben, mit welchem der kirchliche Protestantismus zu Einem Genus gehört, wie das ein großer (und ich setze bei: der consequentere Theil der Protestanten selbst ausspricht. — Bei dieser Lage der Dinge spaltet sich unsere Geistlichkeit in einer und derselben Diöcese rücksichtlich ihrer theologischen und kirchlichen Denkart in verschiedene Schulen oder Systeme: wir haben noch einen kleinen Rest alter Geistlichen,

die ihre Bildung und Denkweise vor der allgemeinen Revolution annahmen, nach der neuern Nomenklatur — katholische Absolutisten; wir haben einen andern Rest von der Aufklärungs-Periode her, die aber mit geringer Ausnahme zur Besinnung gekommen sind — gemäßigte Katholiken; wir haben einen Theil solcher, welche vertraut mit den wahrhaft wissenschaftlichen und gelehrten Bestrebungen der neuen Zeit, mit dieser ihrer Bildung die Anhänglichkeit an den dogmatischen und kirchlichen Katholicismus zu verbinden gewußt haben, kirchlichen Verbesserungen nicht abhold sind, aber sie nicht aus der Luft gegriffen, sondern aus der Grundlage und dem Keime des Bestehenden entwickelt wissen wollen, sie sind den constitutionellen Monarchisten vergleichbar; wir haben theologische und theologisch-politische Rationalisten, die gar gewaltig aufheben und etwas über dem bisherigen Katholicismus und Protestantismus stehendes, etwas ganz neues schaffen wollen; im Hesperus, in der Darmstädter Kirchenzeitung und von Neustadt an der Orla haben sich solche Stimmen vernehmen lassen. Auf sie paßt keiner der politisch-kirchlichen Parteinamen, schon darum nicht, weil ihr Ding noch gar nie existirt, also auch keinen Namen hat, wir wollen sie also mit einem Studenten-Namen Renommisten nennen; doch ist dabei zu bemerken, daß der größte Theil unserer Rationalisten, der das Reiten und Fliegen nicht gelernt hat, bescheiden zu Fuß einhergeht. Endlich haben wir auch Geistliche, welche sich zum Protestantismus hinneigen; offen zwar nicht viele, aber ohne es zu merken, mehrere, weil sie die Consequenz der Dinge nicht begreifen. Nüancirungen zählen natürlich in einer solchen Classification nicht, auch versteht es sich von

ſelbſt, daß nach der Verſchiedenheit der Gegenden und Länder das Mehr oder Minder der genannten theologiſchen Parteien ſich verſchiedentlich geſtaltet, aber überall wird ſich von jeder Farbe Jemand finden. Der Verfaſſer dieſer Darſtellung iſt ſeit 40 Jahren aufmerkſamer Beobachter, und nicht läßiger Theilnehmer der Bewegungen auf dem Gebiete der Wiſſenſchaften, und ſeit 28 Jahren in der Lage, die Beſtrebungen und Richtungen der ſich für den geiſtlichen Stand bildenden Jünglinge ganz in der Nähe beobachten zu können, und auch von dem Treiben der Gebildeten manches zu erfahren; er glaubt daher, daß ſein Urtheil einiges Zutrauen verdienen dürfte. — Wer möchte nun aus ſo heterogenen Elementen eine Synode zuſammenſetzen?

9) Aber vielleicht wendet man ein, daß Synoden gerade das Mittel ſeyn dürften, die beſtehende Ungleichheit der theologiſchen und kirchlichen Denkart auszugleichen, und die divergenten Anſichten einander näher zu bringen; und in der That müſſen die Freunde und Beförderer der Synoden dieß glauben und erwarten, wie könnten ſonſt zwei und drei einander entgegengeſetzte Parteien ſich gleich lebhaft dafür intereſſiren, wenn nicht jede erwartete den Gegenpart entweder zu ſich herüber zu ziehen, oder aus dem Felde zu ſchlagen? — Ich bedaure, daß ich dieſes Glaubens nicht ſeyn kann, ja ihn gerade einen großen Irrthum nennen muß; und ich ſtelle meinen Gewährsmann — die Geſchichte. Es iſt ein großer hiſtoriſcher Irrthum, wenn man glaubt, die alten Concilien hätten jene Uebereinſtimmung der Biſchöfe erſt hervorgebracht, womit Ketzereien verworfen oder Kanones geſchaffen wurden; die Biſchöfe brachten die übereinſtimmenden Anſichten ſchon mit,

und die Synoden gaben ihnen nur die Gelegenheit, ſie auszuſprechen, ſie verliehen der ſtummen Uebereinſtimmung die Rede, ſie brachten die verborgene an das Licht. Dieß liegt ſchon in der Natur der Sache, und deßwegen beruht hierauf das katholiſche Traditionsargument, aber auch die Geſchichte ſelbſt zeigt es. Als nämlich jene Uebereinſtimmung unter einem großen Theile der Biſchöfe aufgehoben war, als ſie mit divergenten Anſichten auf die Synoden kamen, da verſagten dieſe plötzlich ihre Dienſte, und vermehrten nur den Zwieſpalt und die Verwirrung. Dieß war der Fall in den arianiſchen Streitigkeiten, hier jagte eine Synode die andere, eine Glaubensformel die andere, aber die Uneinigkeit unter den Arianern wurde immer größer, und die katholiſche Anſicht beſtand neben ihr fort, unerachtet des Druckes und der Verfolgungen, und unerachtet des eitlen Sieges, den Conſtantius durch ſolche Mittel auf der Synode zu Rimini ſeiner Partei zu verſchaffen geſucht hatte. Von dieſen und allen ähnlichen Synoden, d. h. ſolchen, die unter ähnlichen Verhältniſſen gehalten werden, gilt das Wort des durch nutzloſe Verhandlungen und Zänkereien ermüdeten und entrüſteten Gregorius von Nazianz: „Wenn ich die Wahrheit ſagen ſoll, ſo iſt es mein Vorſatz, mich von allen Verſammlungen der Biſchöfe zurückzuziehen, weil ich noch keine Synode geſehen habe, die einen erſprießlichen Ausgang gehabt, und anſtatt die Uebel (der Kirche) zu heben, ſie nicht vielmehr vergrößert hätte. Glaube nicht, daß ich zu hart ſey, wenn ich ſo ſchreibe, denn das dort ſich zu Tage legende Gezänke und die Herrſchelei gehen über allen Ausdruck; und leichter möchte ſich einer zum Richter in jedem böſen Handel hergeben, als die Händel von jenen

schlichten" *). Dieselbe Erscheinung wiederholte sich im Mittelalter in Beziehung auf die durch so viele Concilien und Gesandtschaften versuchte aber immer mißlungene Vereinigung der morgenländischen und abendländischen Kirche, wo doch die dogmatische Differenz so gut wie keine war, und der Ritus frei gegeben wurde. — Sie wiederholte sich bei bedeutend größerer Differenz in den ersten Zeiten der Reformation. Die zwischen den Jahren 1519 und 1546 größtentheils unter kaiserlicher Auctorität veranstalteten Religionsgespräche zwischen katholischen Theologen und den Häuptern der neuen Lehre hatten keinen andern Erfolg, als daß man sich noch weiter von einander entfernte, und die Erbitterung sich vermehrte; die nach dem dreißigjährigen Kriege wiederaufgenommenen Projekte dieser Art kamen gar nicht zur Ausführung. Dasselbe Schicksal hatten die zahllosen zwischen den protestantischen Hauptparteien gepflogenen Gespräche und Verhandlungen, auch sie trennten die Parteien nur noch schärfer, anstatt sie zu vereinigen; und wenn in der neuesten Zeit hin und wieder eine sogenannte Union bewirkt worden ist, so geschah dieß bekanntlich nicht durch Synoden, sondern die betreffenden Regierungen erkun-

*) Ἔχω μὲν οὕτως, εἰ δεῖ τ' ἀληθὲς γράφειν, ὥστε πάντα σύλλογον φεύγειν ἐπισκόπων, ὅτι μηδεμιᾶς συνόδου τέλος εἶδον χρηστὸν· μηδὲ λύσιν κακῶν μᾶλλον ἐσχηκυίας ἢ προσθήκην. Αἱ γὰρ φιλονεικίαι καὶ φιλαρχίαι (ἀλλ' ὅπως μήτε φορτικὸν ὑπολάβῃς οὕτω γράφοντα) καὶ λόγου κρείττονες· καὶ ἧττον ἄν τις ἐγκληθείη κακίαν ἑτέραν δικαζων, ἢ τὴν ἐκείνων λύσει. Epist. 55. al. 42. ad Procop.

digten sich um die Denkweise der Theologen, und da die Zeit bei dem größern Theile derselben die Unterscheidungslehren neben mehrern andern getilgt hatte, so erklärte eine landesherrliche Verordnung die Union als vollzogen; dem Volke aber, das nicht gefragt worden war, ließ man seine Meinungen, und meistentheils auch das abgesonderte Kirchengut, wo ein solches bestand.

10) Von der Einigkeit der Diöcesan-Geistlichkeit unter sich war das Voranstehende zu sagen; nun wollen wir auch sehen, wie es in unserer Zeit um ihre Einigkeit mit dem Bischofe stehe. Diese ist theils eine äußere, theils eine innere; jene beruht auf dem gegenseitigen freien Verkehre, der gegenseitigen freien Mittheilung der Geistlichkeit und des Bischofs, und macht einen Theil der äußern Religionsfreiheit aus; diese besteht in der innern Uebereinstimmung der Geistlichen mit dem Bischofe zunächst in Beziehung auf den Glauben, dann die gesammte kirchliche Denkweise, und endlich das amtliche Streben und Wirken in dem jedem Geistlichen angewiesenen Kreise, wovon denn das Resultat ist, die freiwillige Unterordnung unter den Bischof und die feste Anhänglichkeit an ihn, ein dem Wesen des Katholicismus entsprechendes und durch so viele kirchliche Kanones bestimmtes Verhältniß. Weil sich aber in einem moralischen Vereine, wie die Kirche ist, positive Verhältnisse nur gestalten können auf der Grundlage von moralischen, die moralische Grundlage aber aller Subordination und Anhänglichkeit die Achtung ist gegen den Höhern, so wird die kirchliche Subordination und Anhänglichkeit, und folglich auch die Einigkeit mit dem Bischofe abhängig von der Achtung gegen ihn; darum war man in der alten Kirche so

sehr bemüht, das Amt und die Würde eines Bischofs als höchst achtungswürdig darzustellen, und die Bischöfe für ihre Person bestrebten sich Achtung zu verdienen. Gehen wir von der alten Zeit in die neuere herunter, so müssen wir mit Bedauern gestehen, daß seit längerm verschiedene Ursachen zusammengewirkt haben, die Achtung vor dem Bischofe herabzubringen. Zuvörderst, um nicht zu weit auszuholen, das nicht zu entschuldigende Benehmen der Bischöfe, welche die letzten Reichsfürsten waren, die, nachdem sie als Fürsten pensionirt worden, sich auch als Bischöfe für pensionirt ansahen; hierauf die lange Erledigung der bischöflichen Stühle, und die Zersplitterung der bischöflichen Rechte unter Generalvicare und weltliche Behörden, wobei man, besonders die Staatsgewalt, sich gewöhnte, Bischöfe für überflüßig zu erachten; alsdann bei der endlichen Besetzung der Bisthümer, neben ehrenvollen Ausnahmen nicht immer die besten Wahlen, mitunter darum, daß bei aller Achtbarkeit der Personen theilweise betagte oder hochbetagte Herren auf die bischöflichen Stühle kamen, denen das Alter die Kraft versagte, und Kraft ist eine wesentliche Bedingung der Achtung, oder auch solche, die bisdahin kirchlichen Geschäften fremd gewesen waren. Nach Besetzung der Bisthümer die Fortdauer jener Beschränkungen der Ordinariate durch weltliche Behörden, welche sich während der langen Sedisvakanzen gebildet hatten. Endlich, was auch die bescheidensten Verehrer des Episkopats sich nicht verhehlen, ein unsicheres, schwankendes, furchtsames Auftreten mancher Ordinariate, welches sie vielleicht durch die Klugheit sich aufgelegt glauben, aber doch nicht geeignet seyn dürfte, ihnen von irgend einer Seite als Verdienst angerechnet zu werden; so

wie auch die Bessern und Besten in manchen gewiß nothwendigen und dringenden Einrichtungen des Verfallenen, die oberhirtliche Thätigkeit vermissen, wenn sie sich auch unbescheidener Anklagen vor dem Publicum enthalten. Setzen wir nun zu diesen ungünstigen Verhältnissen, die seit längerer Zeit andauern, die Verschiedenheit in der theologischen und kirchlichen Denkweise neben der Freiheit und oft Frechheit im Aussprechen derselben, welche sich seit einigen Jahren gemacht haben, so begreifen wir leicht, wie dadurch die Achtung vor dem Bischof und damit auch die Anhänglichkeit an ihn und die Einigkeit mit ihm allmählig geschwächt werden mußte. Wir begreifen, wie jene Redefreiheit, die in keiner Richtung die öffentliche Auctorität achtet, und selbst nicht die persönliche Würde, wenn die Person nicht vom System und der Tendenz des Redenden ist, auf dem Wege der privaten Schriftstellerei sich in eine offene Fehde mit dem Bischofe versetzen konnte; wir begreifen auch, was noch über dieß hinaus gieng. Wir haben in der jüngsten Zeit in der Schweiz, in Baden und Würtemberg, und auch in Baiern und Preußen Erscheinungen gesehen, in welchen sich nicht blos ein Mangel an Achtung für das bischöfliche Amt, sondern auch eine Auflösung aller kirchlichen Subordination, eine directe und thätige Renitenz gegen bestehende Institutionen und Formen an den Tag legte. Haben gleich jene Bestrebungen keinen Erfolg gehabt, wie sie denn auf jene Weise angegangen, nie einen Erfolg haben können, und waren sie auch das Werk nur einiger Geistlichen, so zeigten sie doch, was für ein Geist in einem im Ganzen nicht unbedeutenden Kreise da ist, und geben uns Aufschlüsse über das, was wir suchen, nämlich, wie es in unserer Zeit um

die

die Einigkeit der Diöcesan-Geistlichkeit mit ihrem Bischofe stehe.

11) Damit sind wir aber der Lösung unserer Hauptfrage ganz nahe gekommen, und wie wohl ich glaube, daß sie schon jetzt spruchreif sey, und nicht anders als mit Nein beantwortet werden könne, so will ich doch zuvor noch den Versuch machen, aus den gegebenen Elementen eine Synode auf dem Papiere zusammenzusetzen, um desto besser zu sehen, wie sie sich in der Wirklichkeit ausnehmen würde. Hier ist nun die erste Frage: wen oder welche soll der Bischof zur Synode berufen? Ein bestimmtes Gesetz besteht hierüber nicht; in der alten Zeit, wo sich die Diöcese nicht über eine Stadt und die nächsten Flecken hinaus erstreckte, und die gesammte Geistlichkeit in einem Orte beisammenwohnte, konnte der Bischof sich täglich mit ihr berathen, und that es auch in allen bedeutendern Sachen, diese Berathungen stellten gleichsam eine permanente Diöcesan-Synode vor, und eine andere kannte man damals nicht. Als später der Umfang der Diöcesen sich so sehr vergrößerte, behielt zwar die Geistlichkeit der Kathedralkirche die alten Rechte, es schien aber gerecht und zweckmäßig, den so zahlreichen Landklerus ebenfalls durch Abgeordnete repräsentirt zu sehen, und so erhielten zuerst die Landdekane ein Recht auf der Diöcesan-Synode zu erscheinen, dann noch andere Abgeordnete, welche entweder vom Bischofe berufen oder durch die Wahl der Landkapitelsgeistlichkeit bezeichnet worden waren. So waren z. B. auf der zur Einführung der Trienter Beschlüsse von dem Bischofe Markus Sitikus zu Constanz im J. 1567 gehaltenen Synode außer den Abgeordneten der verschiedenen Kapitel, Abteien, Orden u. s.

w. aus jedem Landkapitel der Dekan mit einem oder zwei gewählten Deputirten gegenwärtig. Dieß ließe sich auch jetzt noch so halten; aber es dürfte schwerlich im Sinne der jüngern Geistlichkeit seyn. Denn als in der würtembergischen Ständeversammlung im Febr. d. J. der Abgeordnete von Spaichingen seinen Antrag auf eine Synode entwickelte, gieng dieser nicht auf eine Diöcesan-, sondern eine General-Synode *), welcher Ausdruck etwas anderes bedeutet, und namentlich eine andere Zusammensetzung bezeichnet, als die früher üblichen Diöcesan-Synoden. Hier haben wir eine neue Schwierigkeit, die wohl erst durch eine Art kirchlichen Wahlgesetzes gehoben seyn müßte, ehe Synoden nach dem Wunsche aller Betheiligten gehalten werden könnten; die Schwierigkeit dürfte aber nicht so leicht zu heben seyn, da, wie ich schon angedeutet habe, die jüngere Geistlichkeit einen größern Antheil an den Synoden anspricht, als ihr früher zukam, anderntheils aber auch die gebildeten Laien theils nach der Richtung unserer Zeit überhaupt, theils wegen des überhandnehmenden Mißtrauens gegen die Geistlichen selbst, mit ihren Ansprüchen nicht zurückbleiben würden. — Gehen wir aber über diese Schwierigkeit hinweg, und setzen wir die Synode nach der

*) Ursprünglich und im Sinne derer, von welchen die Petition herrührte, lautete diese auf eine General-Synode, und wer die Petenten kennt, weiß, daß sie etwas geringeres als eine solche gar nicht verlangen konnten. Der Herr Abgeordnete aber mochte sich in der Ständeversammlung bald überzeugen, daß die Petition in dieser Form gar nicht zum Vortrag kommen könne, und gab ihr die gesetzlich-bestimmte Form.

frühern Weiſe zuſammen, ſo wird es doch nicht zu verhindern ſeyn, daß nicht Männer von all den verſchiedenen Denkweiſen, wie ſie oben bezeichnet wurden, in die Verſammlung kommen, zumal wenn den Landkapiteln ihr altes Wahlrecht ungeſchmälert bleibt, denn man kann die Beobachtung machen, wie die Denkweiſen ſich manchmal nach den Bezirken gruppiren. Auch wird es von Seite derer, die nicht erſcheinen können, wie z. B. der Vicarien, ſo wie von Seite ganzer Landkapitel an Petitionen nicht fehlen, die einander oft widerſprechen oder in ihrer Richtung weit auseinander gehen. Laſſen wir nun in einer ſolchen Verſammlung die Verhandlungen beginnen, und vergegenwärtigen wir uns die Materien, die hier zur Sprache kommen, die Anſichten, welche ſich darüber ausſprechen können, um uns über die Möglichkeit und die Natur der zu faſſenden Beſchlüſſe einen Begriff zu bilden. Zwar über gewiſſe Gegenſtände, d. h. über die Nothwendigkeit derſelben kann eine ziemlich allgemeine Uebereinſtimmung voraus angenommen werden, wie über die Nothwendigkeit eines Diöceſan-Katechismus, Rituals, allgemeinen Gebet- und Geſangbuches, eines verbeſſerten Breviers, einer authentiſirten deutſchen Bibelüberſetzung zum kirchlichen Gebrauche; aber dieß alles ſind Gegenſtände, die ſchon vorbereitet, Arbeiten, die ſchon vor der Synode beendigt ſeyn müſſen, an welchen dieſe nur Einiges ändern, im Ganzen ſie nur beſtätigen kann. Wollte die Synode ſelbſt auf die in den genannten Arbeiten vorkommenden Einzelheiten eingehen, ſo würde ſich nur eine ſchwer auszugleichende Verſchiedenheit der Meinungen herausſtellen, und des Debattirens kein Ende werden. Nichtsdeſtoweniger werden ſelbſt von ſolchen Einzelheiten noch mehrere

zur Sprache kommen, namentlich ſolche, die in das Gebiet der Liturgie, der Ausſpendung der Sacramente, der Neben- und Privatandachten fallen; nicht minder bilden die Verhältniſſe der Geiſtlichen ſowohl unter ſich (Vicarien, Kapläne, Pfarrer, Dekane) als zum Biſchofe, und der geſammten Diöceſe zum eigenen Staate weſentliche Gegenſtände der Berathung; und was in unſerer Zeit am meiſten Noth thut, die Verbeſſerung der Kirchenzucht, der Disciplin und Sitten an Geiſtlichen und Laien, wiewohl vorausſichtlich der alte Adam es ſo zu drehen und zu lenken wiſſen wird, daß gerade hiefür am wenigſten geſchieht. Es wird auch nicht an Solchen fehlen, welche Gegenſtände zur Sprache bringen, die altioris indaginis ſind, und an denen eine Diöceſan- und ſelbſt Provincial-Synode nichts ändern kann, weil ſie die allgemeine Kirchenzucht betreffen. Die Freunde des ehelichen Lebens werden hier gleichſam wie auf einem Theater ſich aufgefordert fühlen, den Krieg gegen den Cälibat offen fortzuſetzen, den ſie ſchon vorher als Guerillas unternommen hatten; andere werden vielleicht das Faſtengebot, oder die Beichtanſtalt modificiren wollen; die Idee eines deutſchen Patriarchats iſt auch noch nicht aus allen Köpfen gewichen, und eine Trennung von Rom wird uns ja ſeit Jahren bald durch freundlichen Händedruck bald durch Rippenſtöße eingeſchmeichelt. Nun denke man ſich die Verſchiedenheit der Anſichten, welche ſich über die ebengenannten Gegenſtände nach Maßgabe der ebenfalls ſchon geſchilderten theologiſchen und kirchlichen Denkweiſen in einer ſolchen Verſammlung an den Tag legen wird, das Zuſammentreffen entgegengeſetzter Grundſätze und Tendenzen, den Eifer der Parteien für ihre Meinungen, den Mangel

an Takt bei den meiſten Individuen für ganz ungewohnte Verhandlungen, von der Leidenſchaftlichkeit Einzelner nichts zu ſagen; — und ich ſehe mich ängſtlich nach der Perſon, nach dem Manne um, der die biſchöfliche Auctorität repräſentirend eine ſolche Verſammlung ſo zu leiten, den Gang ihrer Verhandlungen in einem ſolchen Ebenmaaß zu erhalten vermöchte, daß ſie eine kirchliche Synode würdig darſtellte, und nicht in einen polniſchen Reichstag von Ehemals, oder in Scenen übergienge, wie wir ſie mit Wehmuth in manchen Verhandlungen unſerer ſtändiſchen Kammern geſehen haben; und das waren doch nur Verhandlungen in weltlichen Sachen!

12) Kommen wir nun an die Beſchlüſſe! Mehrere Stimmen, die man in H. Straſſers Schrift S. 90 f. finden kann, haben unerfreuliche Beſchlüſſe der Diöceſan-Synoden ahnend, den Grundſatz aufgeſtellt, daß die Pfarrer blos eine berathende Stimme haben, der Biſchof aber entſcheiden ſoll. Das geht aber nicht an; wenn der Biſchof bloßen Rath von ſeinen Geiſtlichen verlangt, ſo thut er am beſten, wenn er nur die, welchen er ſein Zutrauen ſchenkt, entweder ſchriftlich um ihre Meinung fragt, oder ſie zu einer Conferenz beruft. Wenn aber eine Synode ſeyn ſoll, ſo müſſen Beſchlüſſe gefaßt werden, und Stimmenmehrheit muß entſcheiden. Wohlgemerkt, daß nach dem katholiſchen Princip dem Biſchofe das Recht zuſteht, einzelnen Beſchlüſſen ſeine Zuſtimmung zu geben, oder ſie zu verwerfen, auf die Weiſe, wie in conſtitutionellen Staaten der Regent dieſes Recht in Beziehung auf die Beſchlüſſe der Stände übt; denn gleichwie die vermöge der monarchiſchen Verfaſſung dem Fürſten einwohnende Regierungs-

gewalt durch Einberufung einer Ständeversammlung nicht ruhend gemacht, auch nicht auf diese übergetragen oder mit ihr getheilt wird, ebenso wenig kann dieß durch Einberufung einer Synode mit der kirchlichen Regierungsgewalt des Bischofs geschehen, die nach der Grundverfassung der katholischen Kirche (für seinen Bezirk) in seiner Person ruhet. Ich lasse es dahingestellt seyn, ob diejenigen, welche so laut nach Synoden rufen, und durch sie große Dinge auszuführen hoffen, hieran gedacht oder nicht vielmehr das Gegentheil sich vorgestellt haben; ich will auch zugeben, daß manche der zu fassenden Beschlüsse von der Art seyn dürften, daß ihnen der Bischof seine Bestätigung gerne geben könnte; aber manche dürften doch auch darunter seyn, die er zurückweisen müßte, oder es zu thun durch sich geneigt wäre, die Gründe, dieß zu vermuthen, liegen theils in den ungemessenen Forderungen, die bis jetzt schon laut geworden sind, theils in dem sichtbaren Bestreben, die Selbstständigkeit der bischöflichen Administration zu beschränken, theils in subjectiven Verhältnissen, die hier nicht näher bezeichnet werden können. Die Folge davon aber könnte keine andere seyn, als daß außer der Nutzlosigkeit vieler Verhandlungen das Mißverhältniß zwischen dem Klerus und dem Bischofe gesteigert, oder wo ein solches nicht da war, nun erzeugt würde. — In einer Versammlung, in welcher über die Gegenstände der Verhandlungen eine große Verschiedenheit der Ansichten herrscht, entstehen nothwendig zufällige Beschlüsse, durch ein zufälliges Mehr der Stimmen, so daß dergleichen Versammlungen schon öfters in dem Falle waren, sich selbst zu verwundern, wie dieß oder jenes habe herauskommen können; unsere deutschen und auch andere Ständeversammlungen

liefern die Beweiſe zu dem Satze. Dergleichen zufällige Beſchlüſſe haben aus derſelben Urſache die öffentliche Meinung gegen ſich; in unſerm Falle würden ſolche Beſchlüſſe die Meinung des Volks und der auf der Synode nicht anweſenden Geiſtlichkeit gegen ſich haben. Hier iſt nun nicht recht abzuſehen, wie ſolche Beſchlüſſe ausgeführt werden und einen bleibenden Erfolg haben könnten, wenn das Volk ſeine Stimme dagegen erheben, und der bei weitem größere Theil der Geiſtlichkeit, dem doch die Ausführung zukäme, ſich unthätig dabei erweiſen würde; manche biſchöfliche Verordnung zumal der neuern Zeit hat dieſes Schickſal gehabt, und die Auctorität der ja erſt herzuſtellenden Synoden iſt noch nicht ſo begründet, daß für ihre Beſchlüſſe ein größerer Reſpekt zu erwarten wäre. Auch bietet die Appellation an die Metropolitan-Synode und den Pabſt ein geſetzliches Mittel gegen Verfügungen der Diöceſan-Synode dar. — Dieß führt zu einer weiteren Reflexion. Der Pabſt hat zwar zunächſt keinen Grund der Abhaltung von Diöceſan-Synoden abhold zu ſeyn, wie Einige haben behaupten und darin einen Grund gegen ihre Wiederherſtellung haben finden wollen, wie z. B. Frey in ſeinem Kirchenrecht Bd. II. §. 214.; als Wächter über die Kanones, folglich auch über die Trienter Kanones muß er ſogar dieſe Wiederherſtellung wünſchen. Auch die Beſchlüſſe der Diöceſan-Synoden bedürfen an und für ſich der päbſtlichen Beſtätigung nicht, da die Trienter Kanones hievon nichts enthalten, und die Kirchenrechtslehrer eine ſolche Beſtätigung nicht einmal für Metropolitan-Synoden für nothwendig halten, außer die Beſchlüſſe beträfen Glaubensfragen, wiewohl nach der Praxis die Beſchlüſſe der ſeit dem Concil von Trient ge-

haltenen Synoden dem römischen Stuhle vor der Bekanntmachung vorgelegt wurden: Walter — Kirchenrecht §. 166. 4. Ausg. Dieß Alles ist jedoch nur zu verstehen von dem gewöhnlichen Falle, wo die Beschlüsse der Metropolitan- und Diöcesan-Synoden entweder nur eine weitere Entwickelung der bestehenden Disciplin, oder eine besondere Anwendung der allgemeinen Kanones auf die Verhältnisse einer kirchlichen Provinz und Diöcese, oder endlich wenn auch eine neue Gesetzgebung doch nur eine solche bezwecken, welche der bestehenden Disciplin keinen Abbruch thut; im entgegengesetzten Falle tritt für den Pabst die amtliche Pflicht ein, von den Beschlüssen der Synoden Notiz zu nehmen, wenn sie ihm auch vor der Bekanntmachung nicht vorgelegt worden wären, er muß sie prüfen und sein Urtheil darüber aussprechen; denn seine wesentliche Pflicht ist die Erhaltung der Einheit und Einigkeit aller Kirchen. Nun gestehe ich aufrichtig meine Furcht, daß auf den projectirten Synoden, wenn auch nicht überall, doch da und dort Beschlüsse gefaßt werden dürften, von welchen der Pabst in der gedachten Weise Notiz nehmen müßte; denn unter den obengenannten Gegenständen, welche sicher zur Sprache kommen werden, sind mehrere theils für sich, theils durch mögliche Behandlung geeignet eine Aufhebung oder Abänderung der bestehenden Disciplin herbeizuführen. Welche Wirkungen aber für die Synoden eine päbstliche Notiznahme dieser Art haben könne, davon haben wir in der neuern Geschichte zwei Beispiele — an der Synode von Pistoia, welche Leopold II. anfangs so kräftig unterstützte, aber dennoch noch als Großherzog fallen ließ und als Kaiser nicht wieder aufhob; und an der Synode von Paris, mit welcher der Pabst

und Napoleon zugleich unzufrieden waren. Wollte man der Gefahr eines solchen Erfolgs, eigentlich Erfolglosigkeit vorbeugen, so würde man vorgängige Verhandlungen mit Rom pflegen müssen, aber ebendamit die Synoden auf die lange Bank zu liegen kommen.

13) So erscheinen mir die An- und Aussichten in Betreff der Synoden; ich kann unter den dargelegten Verhältnissen die Ueberzeugung nicht gewinnen, daß sie sobald zu Stande kommen werden, oder wenn sie zu Stande kämen, daß sie einen Erfolg haben könnten, oder wenn sie einen Erfolg hätten, daß dieser von einem reellen Nutzen für die Kirche seyn würde. Und doch habe ich sie bisher allein mit Rücksicht auf die innere Lage der Kirche betrachtet, fassen wir nun auch die äußere Lage der Kirche ins Auge. Es ist merkwürdig, daß Männer und Parteien, welche diese Lage sonst sehr verschieden beurtheilen, doch darin übereinkommen, daß sie in derselben kein Hinderniß der Synoden finden. Zwar von jener Partei, welche wir die Partei der Bewegung in der Kirche nennen können, ist dieß begreiflich; es ist von längerher durch den weltlichen Arm Manches geschehen und vorbereitet worden, was sie anstrebt und durch die Synoden vollenden möchte, sie hat daher ein gewißes Recht sich einzubilden, daß ihr durch denselben Arm kein Hinderniß werde in den Weg gelegt werden. Wie aber Männer einer andern Partei, welche die gegenwärtige äußere Lage der Kirche bejammert, über Beschränkung der kirchlichen Freiheit klagt, — wie Hr. Strasser S. 75 f., am Ende sich doch wieder so leicht trösten können, es sey jetzt eine andere, und namentlich der freien

Bewegung auf Synoden günſtige Zeit im Anbruche, das will mir nicht einleuchten. Der Irrthum auf dieſer, wie auf jener Seite kommt wohl daher, daß die Liebhaber der Synoden nur ein allgemeines Bild von dem neuern Kirchen-Staatsrecht oder Staats-Kirchenrecht vor dem Auge haben, im Beſondern aber und Einzelnen ſich nicht verdeutlichen, was dieſes Staatsrecht in Beziehung auf die Synoden einſchließt, und was für Hinderniſſe gegen die freie Bewegung der letztern ſich aus jenem entwickeln könnten. Eine ſolche Verdeutlichung will ich nun hier verſuchen, blos hiſtoriſch verfahrend ohne alle Kritik, und wenn es ſich begeben ſollte, daß ich jezuweilen einer gewißen Anwendung jenes Staats-Kirchenrechts gegen die Synoden meinen Beifall gäbe, ſo bitte ich die Freunde der letztern, es mir nachzuſehen, da ich mir nicht bewußt bin, ſonſt irgendeinmal der Lobredner jenes Rechts geweſen zu ſeyn.

14) Das erſte Recht des Staats in Beziehung auf die Synoden, iſt die Geſtattung oder Verweigerung ihres Zuſammentritts. Dieſes Recht hat die Staatsgewalt von jeher und in der Weiſe geübt, daß in den ältern Zeiten die chriſtlichen Kaiſer die allgemeinen Synoden ſelbſt zuſammenberiefen, (die heidniſchen bekümmerten ſich allerdings nichts um dieſe Verſammlungen); auf der andern Seite hat man auch Beiſpiele, daß ſie Synoden nicht geſtatteten, wie dringend auch die Biſchöfe, ſelbſt der römiſche darum bitten mochten. Die Staatsgewalt unſerer Zeit hat alſo Beiſpiele von Beidem vor ſich, und könnte ſich darauf berufen, wenn im Fall einer Verweigerung die Kirche ſich über Beeinträchtigung beklagen wollte. Schon dieſe Möglichkeit macht die Realiſirung der Synoden

wenigstens unsicher, indem sie der Willkühr Raum genug läßt, und wenn diese einmal da wäre, Gründe sich leicht finden ließen. Ich berühre hier einen derselben sehr ungern, weil er nicht ostensibler Natur ist, und dennoch ingeheim wirkend der Kirche unendlich geschadet hat: es ist die alte Eifersucht der weltlichen Macht gegen die geistliche, und hieraus das Mißtrauen des Staats gegen die Geistlichkeit, welches sich zwar zu allen Zeiten bethätigt, aber vorzüglich seit den letzten fünfzig Jahren in ununterbrochenen Beschränkungen der Kirche bemerklich gemacht hat. Daß man jetzt sich weniger dazu bekennt als früher, hat seinen natürlichen Grund in der gegenwärtigen Schwäche der Kirche, daß aber darum jenes Mißtrauen verschwunden sey, wird nur derjenige glauben, der den geheimen Gedanken der modernen Staatskunst nicht kennt, daß man den Geistlichen nur die Macht, nicht aber den Willen zu schaden nehmen könne; und zwar gilt dieser Gedanke dem Stande ohne Unterscheidung der Farbe der Individuen, so daß sich keine Partei derselben besonders zu freuen hat. Ob nun die Regierungsgewalt jenes Mißtrauen in Absicht auf die Synoden überwinden, und namentlich, ob sie dieselbe zu Etwas stehendem oder periodischen wolle werden lassen, bleibt nach der bisherigen Erfahrung wenigstens problematisch. Wenn aber auch jenes allgemeine Vorurtheil und Mißtrauen nicht wäre, so lassen sich doch noch andere Gründe denken, und zwar nicht blos imaginäre Gründe, welche die Staatsregierungen bestimmen könnten, mit der Gestattung von Synoden vorsichtig zu seyn. Die Betreibung dieser ist psychologisch und historisch eine Wirkung jener Aufregung der Geister, welche durch die politischen Versammlungen entstan-

den iſt; ehe dieſe in Gang kamen, hörte man die Theologen nicht anders als blos hiſtoriſch von Synoden reden, jetzt nachdem die politiſchen Synoden ein ſehr verbreitetes Intereſſe erregt und eine Celebrität erlangt haben, will ein großer Theil der Geiſtlichen, zumal diejenigen, die in der Regel nicht zur Ehre eines Abgeordneten in einer Ständeverſammlung gelangen können, ihre kirchlichen Synoden haben, um ihren Eifer für religiöſe Menſchenbildung ebenſo zu bethätigen, wie die Volksvertreter ihren Eifer für Bürgerrechte und Bürgerglück. Da die Coexiſtenz und Verwandtſchaft beider Erſcheinungen der Staatsweisheit nicht entgehen kann, und ſie, wie es den Anſchein gewinnen will, gegen die politiſchen Verſammlungen einigen Verdacht, oder gar einige Furcht zu ſchöpfen angefangen hat, ſo ſollte man glauben, daß ſie es nicht ſehr conſequent finden dürfte, ihnen auch noch Kirchenverſammlungen an die Seite zu geben. — Auch kann ſie nicht darauf rechnen, daß etwa der kalte, ruhige, friedliche und beſcheidene Gang der Kirchenverſammlungen den politiſchen ein Beiſpiel zur Nachahmung geben dürfte; denn wenn ſie nur einen flüchtigen Blick in die theologiſche Literatur werfen will, ſo wird ſie finden, daß in den Köpfen der Theologen, wo möglich ein noch größeres Chaos von Meinungen, Syſtemen und Planen gährt als in den Köpfen der Politiker, und daß dieſes Chaos, wenn man ihm volle Freiheit der Entwickelung geſtattete, die Zahl der verdrießlichen Händel und ärgerlichen Auftritte nur vermehren würde. Und daraus dürfte ſie ſich eine praktiſche Maxime abziehen, die den Synoden nicht ſehr günſtig wäre. Beim Staate kommt überdies, wie überall, ſo auch hier noch ein anderer Umſtand in Betrachtung, nämlich

der Kostenpunkt. Die Freunde der Synoden wissen sich hierin leicht zu helfen, sie nehmen die Staatskasse in Anspruch: so der Abgeordnete von Spaichingen, dessen Motion in der Würtembergischen Kammer die Verwilligung von Geldmitteln für eine Synode unmittelbar bezweckte, so wenigstens subsidiarisch auch H. Strasser S. 84. Aber auf welches bestimmte Recht will man diesen Anspruch gründen? Man nennt das Kirchengut, das vom Staate reichlich eingezogene, und für die Bedürfnisse der Kirche bis jetzt noch nicht vollständig wiedererstattete oder ausgeschiedene. Was ist aber die rechtliche Basis der Wiedererstattung oder Ausscheidung? Offenbar nichts anderes als die respektiven Concordate und deren besondere Bestimmungen; unter diesen kommt aber keine besondere Stipulation für Synoden und deren Aufwand vor, und somit fällt auch jeder rechtliche Anspruch auf das Kirchengut und beziehungsweise die Staatskasse hinweg, es mag sich mit der Wiedererstattung und Ausscheidung wie immer verhalten; denn wenn diese auch in der Wirklichkeit vollkommen den Concordaten gemäß erfolgt wäre, würde das ausgeschiedene Kirchengut von vertragenen Bestimmungen absorbirt werden, und für den Aufwand auf Synoden nichts übrig bleiben. Und diese Bestimmungen der Concordate, oder vielmehr der Mangel einer pecuniären Bestimmung in Betreff der Synoden ist vollkommen der alten rechtlichen Observanz gemäß. Nie hat die Staatskasse den Aufwand auf Synoden bestritten, außer in dem Falle, wo diese selbst von dem Staat einberufen waren, wie die ersten ökumenischen Concilien von den römischen Kaisern; nie hat auch das allgemeine Kirchengut diesen Aufwand getragen, da es ein solches bis auf die neuesten Concordate

gar nicht gegeben hat, sondern die geistlichen Güter und deren Nutznieſſung unter die besondern kirchlichen Corporationen und Individuen vertheilt waren. Dem gemäß mußte jedes Individuum, dem eine persönliche Repräsentation zukam, wie die Bischöfe, auf den Synoden sich selbst verköstigen, die Abgeordneten von Corporationen aber mußten von diesen verköstigt werden, wie die Abgeordneten der Kapitel, Abteien, u. s. w. So war es auf allen Conciliен bis auf das Trienter herab; so war es auch auf den Provincial- und Diöcesan-Synoden, und was die letzten besonders betrifft, auf welchen auch in spätern Zeiten die Abgeordneten der Landkapitel erschienen, so mußten diese ihre Vertreter verköstigen, insofern die letztern nicht aus eigener Großmuth entweder ganz oder heilweise darauf verzichteten, und hieraus erklärt es sich, warum wir z. B. auf der obenangeführten Diöcesan-Synode von Constanz in dem Verzeichnisse der Deputirten der Landkapitel fast lauter Pfarrer von gut dotirten Stellen antreffen. Und nun der Schluß von dem Bisherigen. Wenn diejenigen, welche über die Staatskasse verfügen, diese rechtlichen Verhältnisse erwägen, ist es wohl zu erwarten, daß sie Beiträge zu Synoden genehmigen, gegen welche sie schon aus andern Gründen eingenommen sind?

15) Ein zweites Recht, welches der Staat in Beziehung auf die Synoden in Anspruch nimmt, ist die Beschickung derselben durch eigene Commissarien zur Ausübung des Aufsichtsrechtes. Es verhält sich damit, wie mit dem vorigen; wir finden auf den ökumenischen Concilien entweder die Kaiser selbst oder ihre Bevollmächtigten, wir finden aber auch, welchen bedeutenden Einfluß diese sowohl auf die Verhandlungen

als die Beschlüsse hatten, und daraus können wir uns abstrahiren, welchen Einfluß sie heutzutage auch auf die Diöcesan-Synoden üben würden, auf welche das neuere Staatskirchenrecht die Befugnisse des Staats ebenso ausdehnt, wie das ältere sie auf allgemeine und National-Concilien beschränkte. Um zu zeigen, wie weit das Aufsichtsrecht des Staats über die Synoden ausgedehnt werden könnte, wird es genügen an ältern Beispielen zu zeigen, wie weit es schon ausgedehnt worden ist. — Auf dem ersten ökumenischen Concilium zu Nicäa war es Constantin selbst, welcher die Glaubensformel den versammelten Bischöfen vorlegte und in den ihm überreichten Entwurf das Wort ὁμοσσιος eingeschaltet hatte, — Euseb. ep. synod. bei Theodoret. Hist. Eccl. I, 12. Auf der Synode zu Arles im J. 353 ließ Constantius den Bischof Vincentius von Capua, der mit der Vertheidigung des Athanasius beauftragt und mit allen Beweismitteln dazu versehen war, gar nicht zum Worte kommen, sondern zwang die Bischöfe unter Vorhaltung ihrer Verbannungsdekrete das Verdammungsurtheil eines Mannes zu unterschreiben, dessen Vertheidigung er sie nicht hören ließ. Auf der Synode zu Mailand im J. 355 saß derselbe zuerst hinter einem Vorhange, dem Gang der Verhandlung zuhörend; als er aber merkte, daß das Edikt, welches er den Bischöfen hatte vorlegen lassen, Widerspruch fand, und einer sogar die Keckheit hatte, es gotteslästerlich zu nennen, da trat er hervor, und erklärte ihnen auf ihre Gegenvorstellungen: sein Wille sey Gesetz für die Kirche, und zur Bekräftigung zog er sein Schwert, ihnen Stillschweigen gebietend; und der Ausgang war, daß wer das Edikt nicht unterzeichnete, verwiesen wurde. Auf der

Synode zu Rimini im J. 359 hatte die bei weitem große Mehrheit der Bischöfe das nicänische Symbolum festgehalten und den Arianismus neuerdings verdammt; sie sandten das Ergebniß ihrer Synode durch eine Deputation an den Kaiser, der diese nicht vor sich ließ, und den in Rimini Versammelten bis zum Eintreffen seiner Entscheidung beisammen zu bleiben befahl; nach sieben Monaten eröffnete ihnen endlich der Präfekt Taurus, daß sie die Stadt solang nicht verlassen dürften, bis sie die (arianische) Formel unterzeichnet hätten, welche er ihnen durch ihre Deputation hatte zugehen lassen. Athanas. de Syn.; Hilar. de Syn. c. Arian. — Auf der ganz orthodoxen Synode zu Chalcedon unter dem ebenfalls orthodoxen Marcian legten nichtsdestoweniger die kaiserlichen Commissarien den Vätern die Gegenstände vor, worüber sie verhandeln sollten, bestimmten die Zeit und Dauer derselben für einzelne Materien; und als sie durch mehrere Sitzungen hindurch gezaudert und sich geweigert hatten eine neue Glaubensformel zu entwerfen, die gefordert wurde, ja in der vierten Sitzung den lebhaftesten Ausruf oft wiederholten, daß eine solche völlig überflüßig sey, drohten die Commissarien mit der Auflösung der Synode, und mit der Zusammenberufung einer neuen im Abendland, wozu nur abendländische Bischöfe gezogen werden sollten. Wie endlich Justinian auf der Synode zu Constantinopel im J. 553 die Dogmen selbst diktirte, ist bekannt. — Nun ist wohl nicht zu befürchten, daß heutzutage landesherrliche Commissarien neue Dogmen über die Trinitätslehre auf die Bahn bringen dürften; aber darf man darum glauben, daß sie nicht in andern Beziehungen einen ebenso entscheidenden Einfluß auf die Verhandlungen unserer Synoden

noden üben und damit die Freiheit derſelben hemmen würden? Ich will nur an die Geſchichte der Verſammlung von Trient erinnern, die unſern Zeiten und den jetzigen kirchlichen Verhältniſſen näher ſteht als jene alten Concilien. Wie vielen und manchfaltigen Aufhalt veranlaßten nicht die Bevollmächtigten der Fürſten und Staaten (oratores principum) durch ihre Vorſchläge über das Formelle und Materielle der Verhandlungen, die Suſpendirung und Verlegung des Conciliums; mußten nicht manche ſchon entworfene Dekrete aus den von ihnen geltend gemachten politiſchen Gründen abgeändert werden, und iſt nicht an dieſen ein großer Theil, der von dem Concilium beſchloſſenen Verbeſſerungen in der Ausführung geſcheitert? Und wie ſehr hat ſich ſeit dem ſechszehnten Jahrhundert der Einfluß der Politik auf kirchliche Angelegenheiten geſteigert? Aber gerade darin finde ich einen neuen Grund zu zweifeln, ob dieſe Politik die Abhaltung von Synoden geſtatten wird; ich will für gewiße Leſer eine Auctorität anführen, der ſie vielleicht lieber glauben als mir. Eichhorn in ſeinem Kirchenrecht, Bd. II. S. 9., nachdem er zuerſt von der Wirkſamkeit der Provincial- und National-Concilien in den frühern Zeiten geſprochen, fährt fort: „dagegen können beide Inſtitute, nach der Beſchaffenheit der neueren Diſciplin und der jetzigen Stellung der Kirche gegen den Staat, nur ausnahmsweiſe von Nutzen ſeyn. Der römiſche Stuhl unterwirft jede wahre Veränderung der beſtehenden Diſciplin in einem ſolchen Umfang ſeinem Urtheil, daß er damit einer Particularkirche überhaupt alle Autonomie abſpricht, und ſomit alle organiſche Geſetzgebung in Diſciplinarſachen ausſchließend zu einem Recht des päbſtlichen Primats macht. So-

lange sich eine Particularkirche diesem System fügen zu müssen glaubt, wird daher jede entschiedene Veränderung der bestehenden Disciplin immer die Mitwirkung des Pabsts erfordern. Außer dieser ist aber auch die Zustimmung des Staats nothwendig, und dadurch wird es das Einfachste, in solchen Fällen lieber geradezu eine durch unmittelbare Verhandlung des letztern mit dem römischen Stuhle vorbereitete Verfügung des Pabstes, die für nöthig erachteten Bestimmungen einführen zu lassen. Für den Staat wäre zwar die Versammlung von Synoden ein Mittel, sich von den Wünschen und Bedürfnissen einer Nationalkirche zu unterrichten; es wird aber selten für das angemessenste gelten können. Ebensowenig eignen sich Nationalsynoden *) oder Provincialsynoden in der Regel zur Abfassung von Verordnungen, welche nur die Erhaltung der bestehenden Disciplin bezwecken, obwohl die päbstliche Curie den Provincialsynoden diese Thätigkeit einräumt, und sich nur die Aufsicht beilegt, indem sie die Vorlegung der gefaßten Beschlüsse fordert. Verordnungen jener Art sind entweder gerade durch das besondere Bedürfniß einer Diöceſe motivirt, und können daher auch nur der Erwägung des einzelnen Bischofs anheimfallen, oder sie werden, wenn dafür ein allgemeineres Motiv besteht, eher vom Staat gefordert werden, für den unter diesen Umständen auch wieder eine Synode nicht leicht ein passendes Organ für

*) Sollte wohl — wegen des Nachfolgenden — heißen: Diöcesansynoden.

eine Berathung mit der Kirche seyn wird, und für welchen besonders durchaus kein Grund vorhanden seyn kann, die Ausführung nicht unmittelbar den einzelnen Bischöfen zu überlassen." Soweit der geh. Legationsrath v. Eichhorn, der nicht nur für eine gelehrte, sondern auch für eine politische Auctorität gelten kann. Nur einen Fall nimmt er aus, nämlich den, wo eine Particularkirche unter Mitwirkung des Staats ihre Autonomie gegen den römischen Stuhl geltend machen wollte; hier, sagt er, würde allerdings eine Vereinigung der Bischöfe auch noch jetzt der verfassungsmäßige Weg seyn, ihre Rechte festzustellen und zu vertheidigen. S. 12. Ob übrigens der Verfasser diesen Fall irgendwo für wahrscheinlich oder nahe halte, darüber findet sich bei ihm keine Andeutung, ich meinerseits bekenne, daß ich weder das Eine noch das Andere glaube.

16) Setzen wir aber auch den Fall, eine Staatsregierung verkenne den großen Vortheil, den ihr die neuere Disciplin der Kirche darbietet, daß sie über neu einzuführende Anordnungen nicht nöthig hat, mit einer großen Versammlung zu unterhandeln, und den Widerspruch vieler oder doch mancher Unabhängiger in derselben zu bekämpfen, sondern es nur mit wenigen aus Abhängigkeit fügsamen, der bischöflichen Curie zu thun hat, — (denn das ist es doch, was Eichhorn das Einfachste, Angemessenste und Passendste für den Staat nennt) setzen wir also, daß eine Staatsregierung diesen Vortheil verkenne, oder daß sie dem Scheine des Liberalismus zulieb einmal darauf verzichte, oder aus andern Gründen,

z. B. wegen der Landesverfassung eine Synode gestatten müsse; kann sie nicht alle Verhandlungen und Beschlüsse derselben entkräften durch das dritte, von ihr angesprochene, und von allen neuern, selbst kirchlich gesinnten Rechtslehrern ihr zugestandene Recht der Genehmigung, ohne welche die Beschlüsse der Synoden weder in forma bekannt gemacht, noch in Vollzug gesetzt werden können? Man braucht nicht eben anzunehmen, daß eine Regierung rücksichtlich der Verweigerung dieser Genehmigung Willkühr üben wolle; es könnten unter den Synodalbeschlüssen solche seyn, welche sie für sich mit den Staatszwecken nicht vereinbarlich finden dürfte, oder solche, welche sie nur den Zeitumständen nicht angemessen erachtete; sie könnte endlich, von der Natur und dem Inhalt der Beschlüsse gänzlich abgesehen, in dem, was man Rücksichten der höhern Politik nennt, Gründe finden, die Genehmigung zu verweigern. Zur Bestätigung des eben Gesagten glaube ich als Beispiel die ungarische Nationalsynode anführen zu dürfen, welche schon vor eilf Jahren gehalten wurde, deren Beschlüsse aber bis jetzt die königliche Genehmigung nicht erhalten haben, was bei der allgemein bekannten religiösen und kirchlichen Gesinnung des Königs nur aus politischen Gründen zu erklären ist. Dennoch aber sieht man hieraus, daß wirklich gehaltene, unter den scheinbar günstigsten Umständen gehaltene Synoden ohne alle Wirkung bleiben können, und darum darf man wohl annehmen, daß gerade in unserer Zeit die Regierungen mit der Gestattung von Synoden sich nicht übereilen werden; denn daß sie Gefallen daran haben könnten, schon vorher ausgemachte Sachen durch eine Scheinsynode beschließen zu lassen, und so das kostspielige und nutz-

loſe Formenweſen mit einem neuen Schemen zu vermehren, darf man zu ihrer Ehre nicht glauben.

17) Betrachten wir demnach ohne Befangenheit und mit kalter Ueberlegung ſowohl die innere als äußere Lage der Kirche, ſo verſchwindet uns die Ausſicht auf eine nahe Wiederherſtellung des Inſtituts der Synoden. Es fehlt dazu von außen die nöthige Freiheit der Bewegung, ohne welche ſie nicht zuſammentreten, ihre Angelegenheiten nicht ungehindert berathen und beſchließen, ihren Beſchlüſſen keine Folge geben könnten; es fehlt von innen zunächſt der Wille von Seite der Kirchenvorſteher, ihre Geiſtlichen um ſich zu verſammeln, und dieſer Wille kann ihnen nicht kommen, ſo lang jene äußere Beſchränkung fortdauert, ſelbſt wenn es ihnen an der Ueberzeugung von der Nützlichkeit der Synoden nicht fehlte; es fehlt von Seite der Geiſtlichkeit an der nöthigen Uebereinſtimmung ſowohl überhaupt in Betreff ihrer theologiſchen und kirchlichen Anſichten, als im Beſondern in Betreff der wichtigſten Bedürfniſſe der Kirche und der beſten Mittel dieſen abzuhelfen, ohne eine ſolche Uebereinſtimmung kann aber eine Synode keine gedeihliche Folgen haben; und darum können Geiſtliche, die dieß alles klar erkennen, auch keine Synoden wünſchen. — Am allerwenigſten können es die, welche, abgeſehen von der Lage der Kirche für ſich, den Geiſt der gegenwärtigen Generation und die wahre Bedeutung unſerer Zeit begriffen haben. Wie es Zeiten gegeben hat, in welchen die Menſchen alles in die Thatkraft ſetzten, und darum die Worte ſparten, ſo iſt unſere Zeit eine ſolche, in welcher das Wort für allmächtig gehalten wird; darum hat das gegenwärtige

Geſchlecht, wie Elihu den Bauch voll Reden, parlamentirt überall auf offener Straße, und iſt des feſten Glaubens, daß ſich alle Uebel in der Welt wegreden laſſen. Weil aber über dem unendlichen Reden die Thatkraft verſäumt wird, oder inſofern ſich eine ſolche noch äußert, ſich nur zerſtörend äußert, ſo zerfällt alles Beſtehende immer mehr, und unter dieſem Geſichtspunkt erſcheint unſere Zeit als eine bloße Uebergangszeit aus einem frühern feſten in einen künftigen feſten Zuſtand. Zu einer ſolchen Zeit paſſen nun nach ihrem Geiſte Synoden ganz vortrefflich, denn ſie vermehren ja das Reden, und bringen in das ewige Einerlei der politiſchen Diatriben eine Art von Abwechſelung und Manchfaltigkeit; aber gerade dies, was bei Manchen vom Zeitglauben angeſteckten den Synoden zur Empfehlung gereicht, muß ſie dem Unbefangenen verdächtig machen. Dieſer hat nämlich die gegründete Furcht, es möchten nur zu Viele mit dem Wahn auf die Synoden kommen, als ließen ſich die Uebel in der Kirche wegreden, als ſeyen die Synoden der Ort dieß zu thun, als brauche es weiter nichts, als daß dem Außenwerk der Kirche eine andere Form gegeben werde, dann werde ſie mit verjüngter Geſtalt und Kraft daſtehen. Das könnte etwa der Fall ſeyn, aber auch nur etwa, wenn die Kirche ein ſteinernes Haus wäre, dem man nach Belieben einen neuen Anſtrich geben, oder eine hölzerne Statue, der man ein Kleid nach der jedesmaligen Mode umhängen kann; da ſie aber nichts von dem, ſondern der lebendige Tempel Gottes iſt, ſo kann ſie nur von Innen heraus gebauet und verſchönert, und mit dieſem innern Baue muß angefangen werden, und jeder der dazu beitragen will, muß damit bei ſich ſelbſt anfangen.

Wo hört man aber von dieser innern Regeneration Etwas aus dem Munde derer, welche die Kirche mit ihren Planen von Reformen und zu diesem Zwecke mit Planen von Synoden beschenken wollen? Ist ihr ganzes Thun, soweit es bis jetzt sichtbar geworden ist, etwas anderes als ein Reißen und Flicken am alten Rocke der Kirche, bis davon nichts mehr übrig bleibt als ein aus den wunderlichsten Lappen zusammengefügter Schmutzmantel? Ueberzeugt, daß die wahre Regeneration der Kirche von Gott einer andern Generation als der gegenwärtigen, einer sittlich thatkräftigern, an Worten und Theorien ärmern vorbehalten ist, erwarte ich allerdings von Synoden jetzt noch nichts, bin aber in Allwege der Meinung, daß sie vorbereitet werden können, und jeder Priester das seinige dazu beitragen soll. Aber mein Weg dazu ist ein anderer als der jetzt beliebte: jeder Priester erfülle zuerst sich selbst mit dem lebendigen Geiste der Religion, nicht mit dem todten Begriffe derselben, er erfülle sich mit der erhabenen Idee seiner Kirche, mit dem wärmsten Eifer und der treuesten Thätigkeit in seinem Amte, mit dem kräftigsten Willen zu einem reinen fleckenlosen Wandel vor allen Menschen, und lasse diese sein Inneres bewegende Gluth Funken sprühen nach allen Seiten; so wird sein Feuer auch andere ergreifen, er wird in seiner Umgebung Gleichgesinnte finden oder machen, und wenn diese sich zusammenthun, so werden sich zuerst wieder jene kleinen Synoden bilden, womit die Kirche ursprünglich begonnen hat, die nämlich, wo zwei oder drei wahrhaft versammelt sind im Namen Jesu. Sind einmal solcher kleinen Synoden recht viele, und schicken sie ihre Petitionen um eine Generalsynode nicht an ein bischöfliches Ordinariat, auch

nicht an eine Ständeversammlung oder Regierung, sondern an den Himmel, so glaube ich, daß aus der Sache etwas werden wird; denn alsdann kann die Zeit nicht mehr ferne eyn, wo der Herr der Kirche beschlossen hat, die großen Synoden wiederherzustellen, und Er wird dann die etwa noch vorhandenen äußern Anstände beseitigen oder vielmehr bis dahin sie schon beseitigt haben.

Dr. Drey.

Kritische Untersuchungen über die Schriften Justins des Märtyrers.

Erster Artikel.

Die Schriften Justins des Märtyrers, in so mannigfacher Beziehung interessant und wichtig, sind weniger als man erwarten durfte, Gegenstand einer genauen und unbefangenen Kritik gewesen, welche nach treuer und gewissenhafter Prüfung Resultate auszusprechen nicht ansteht, die lange genährten Meinungen und Ansichten entgegentreten. Der Grund dieser Vernachläßigung, wenn anders das gemeinsame Schicksal eines nicht unbedeutenden Theils der patristischen Literatur so genannt werden darf, ist aber durchaus nicht etwa in der entschiedenen Gewißheit über den Ursprung dieser Werke und in ihrer unbezweifelbaren Echtheit zu suchen, denn daß vieles nicht so ist, wie es gewöhnlich angegeben wird, vieles bezweifelt werden kann, vieles endlich mindestens unentschieden

bleiben muß, iſt nach manchen neueren Unterſuchungen, beſonders ſeit Mosheim und Walch, wohl einleuchtend. Man muß den Grund davon vielmehr in einer ähnlichen, wenn auch geringeren, ehrfurchtsvollen Scheu ſuchen, wie diejenige war, welche von den Büchern des Kanon die Unterſuchungen der Kritik ſo lange fern hielt. Man glaubte einen Theil jenes den heiligen Büchern durch das Dogma von ihrer Inſpiration allgemein zuerkannten Vorrechts auch auf die Schriften derjenigen ausdehnen zu können, welche als Väter und Lehrer der Kirche gelten. Es reichte zum Beweiſe ihrer Echtheit hin, daß ſie dieſen oder jenen Namen immer in der Tradition erhalten hatten, um die Frage nach innern Gründen dafür oder dawider lange Zeit hindurch abzuweiſen. Dieſe ἀκρισία früherer Jahrhunderte, die uns allerdings auffallend erſcheint, iſt aber eine weſentliche Eigenſchaft jener Zeiten, in welcher Auffaſſung und Durcharbeitung eines geiſtigen Inhalts ſich mehr auf der Stufe der Unmittelbarkeit befindet; Kritik im weiteſten Sinne des Worts liegt über jene Periode hinaus und findet ſich erſt im Gefolge der Reflexion ein. Einzelne Beſtrebungen dieſer Art kommen allerdings ſchon früher vor, ſie ſind aber eben ſo ſelten als mangelhaft und nur als Ausnahmen von der allgemeinen Regel zu betrachten, wie z. B. bei Gelegenheit des Prädeſtinationsſtreites, wo Florus und Prudentius die Unächtheit der ὑπογνωστικῶν des Auguſtin behaupteten, Remigius von Lyon ſie evident erwies. Von den Scholaſtikern zeichneten ſich in dieſer Beziehung beſonders aus: Heriger von Lobies, Lanfranc, Anſelm von Canterbury *).

*) Vergl. Cramer zu Boſſuet V, 2. p. 209 sqq.

Diese vereinzelten Erscheinungen beweisen nur, daß die Nothwendigkeit der Kritik in jener Zeit wohl von Einzelnen anerkannt wurde, sie selbst war aber keineswegs allgemein gebilligt und überall verbreitet, und demgemäß auch nicht fruchtbringend und folgereich.

Es ist nun leicht einzusehen, daß unter solchen Verhältnissen sich eine Menge von Schriften unbekannter Verfasser oft nur irgend einen berühmten Namen vorzusetzen brauchten, um für ächt zu gelten. Dabei betroffen zu werden, hatten sie eben nicht zu fürchten, denn selbst das Unwahrscheinlichste fand Glauben. Hat man doch die Quaestiones et Responsiones ad Orthodox., in denen Irenäus und Origenes erwähnt, über Manichäismus gesprochen und Lebensbeschreibungen der Anachoreten angeführt werden, längere Zeit für ein Werk Justins gehalten, ihm die expositio rectae fidei de trinitate, worin von τρίας, ὁμοούσιος, τρία πρόσωπα, ὑπόστασις, τρόπος ὑπάρξεως, von der ἐκπόρωσις ἐκ τοῦ πατρὸς, dem τρόπος ἑνώσεως, εἷς υἱὸς καὶ δυὸ φύσεις, gehandelt wird, zugeschrieben und das einzig aus dem Grunde, weil Leontius Byzantinus contr. Eutych. *) ein Werk περὶ τῆς ἁγίας τριάδος unter Justins Namen anführt, wovon aber in dem Schriftenverzeichniß des Märtyrers bei Eusebius und den Andern sich nichts findet. Wenn nun auch solche, wirklich in Erstaunen setzende Ungenauigkeit bald erkannt und die Schriften selbst unter die Spuria in den Appendicibus verwiesen wurden, so glaubte man doch auch damit der Kritik beim Justin genug gethan zu haben, und ließ die übrigen

*) Bei Canisius lectt. Antiq. IV. p. 23.

Schriften, welche nicht so grobe in die Augen fallenden Anachronismen enthielten und einige anderweitige Zeugnisse aus dem Alterthum für sich aufzuweisen hatten, mit um so grösserer Sicherheit stehen, als ein Urtheil über ihre Aechtheit oder Unächtheit sich nicht bei dem ersten Blicke fällen läßt. Erst im Anfange des vorigen Jahrhunderts wandte die Kritik sich zu unserm Märtyrer, aber es scheint als wenn ein eigenthümlich unglückliches Schicksal in dieser Beziehung über seine Schriften waltete. Denn anstatt sich mit der Untersuchung der zweifelhaften zu beschäftigen, griff man gerade diejenige an, die alle Spuren der größten und sichersten Aechtheit an sich trägt, den Dialogus cum Tryphone nämlich. Der Streit über die Aechtheit desselben wurde lange Zeit von verschiedenen Seiten her geführt, endlich aber die Aechtheit der Schrift unzweifelhaft von Münscher erwiesen. Darüber hatte man aber die Prüfung der andern gewöhnlich für ächt gehaltenen Schriften des Märtyrers, der Cohortatio ad Graecos, und der beiden Apologien ganz vernachläßigt. Diese zu versuchen ist der Zweck nachfolgender Zeilen. —

Es scheint angemessen die Kritik dieser Schriften mit einer kurzen Literargeschichte der Werke Justins selbst zu beginnen, worin dasjenige, was in den verschiedenen Ausgaben für dieselben geleistet ist, den Hauptzügen nach angedeutet werden soll. — Es war die unter dem Namen Justins bekannte Cohortatio ad Graecos, welche zuerst von allen seinen Werken im Drucke erschien. Justini Martyris Cohortatio ad Graecos. Graece et latine Lutet. Paris. 1559 ex officina Guillardi. Bald nachher fand Robert Stephanus die übrigen Schriften desselben in einem Manuscript der königlichen Bibliothek zu Paris

und gab sie griechisch zuerst gesammt heraus. Paris. 1551. fol. Diese Ausgabe, wenn man bedenkt, daß sie die erste ist, verdient nur Lob. Sie ist größtentheils korrekt, an einigen Stellen weicht sie zwar von der ursprünglichen und eigentlichen Lesart des Manuscripts ab, zuweilen aus Versehen, öfter aber, weil Robert Stephanus den Text änderte, ut sententiam leniret quae ipsi durior videbatur, wie der Benediktiner Herausgeber sagt. Die Ausgabe enthält, wie fast alle Stephanischen nur den Text. Ihr folgten bald mehrere lateinische Uebersetzungen. Die erste gab Perionius 1554 heraus, ihr folgte 1557 eine andere von Gelenius, die zu Basel herauskam, und 1567 erschien endlich die dritte und beste vor allen von Johannes Lange Silesius. Er übertrifft seine Vorgänger bei weitem an Genauigkeit und ist von jeher am meisten geachtet worden. Im Jahre 1572 fügte Heinrich Stephanus den bisher bekannten Schriften Justins auch die kleine oratio ad Graecos und die Epistola ad Diognetum hinzu, welche Fr. Sylburg in seiner griechischen Ausgabe der Werke Justins, die mit J. Lange's lateinischer Uebersetzung 1593 in Heidelberg ap. Commelin. erschien, wieder abdrucken ließ. Diese Ausgabe enthält schätzbare Noten von Sylburg, Hieronymus Wolf, Bill und andern, so wie auch des Jesuiten Lanssellius Widerlegung der Angriffe, welche Casaubonus auf die Baronischen Annalen gemacht. Sie wurde 1615 und 1636 wieder abgedruckt, und ist auch größtentheils in die gewöhnliche Ausgabe Justini Martyris Opera Coloniae (eigentlich Witenbergae) 1686 übergegangen. Dieser letzteren ist auch Hortholds Commentar zum Justin beigegeben, der in gedrängter Kürze sehr brauchbare patristische Notizen enthält. Im

Ganzen war aber in allen dieſen Ausgaben ſehr wenig für unſern Schriftſteller gethan. An Kritik war wenig oder gar nicht gedacht, denn was Sylburg, von dem man doch bei ſeiner anderweitig bewährten tüchtigen Kenntniß der Sprache ſo etwas hätte erwarten ſollen, in dieſer Beziehung gethan, kommt wirklich nicht in Betracht, die unbedeutenden Noten der Andern verſchwinden ganz. Lange Zeit, über ein Jahrhundert ruhte die Bearbeitung Juſtins ganz, denn für die Zwecke der Zeit reichte das Vorhandene hin. Erſt im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts wurden die Engländer bei ihren hiſtoriſchen Studien beſonders der erſten Jahrhunderte der Kirche mehr auf Juſtin hingewieſen, und daher erſchienen um dieſe Zeit ſehr brauchbare Ausgaben ſeiner einzelnen Schriften. Grabe gab die erſte Apologie mit Lange's lateiniſcher Ueberſetzung und eigenen Noten zu Oxford 1700 heraus. H. Hutchinſon ebenfalls zu Oxford 1703 die Cohortatio, die Oratio ad Graecos, die Fragmente de Monarchia, und Apologia II. cum notis variorum. Jebb 1719 den Dialog. c. Tryphone ebenfalls mit Noten, doch geringer ausgeſtattet als die eben genannten. Endlich erſchienen die beiden Apologien und der Dialogus von Thyanus Thirlby Londini 1722 fol. mit einem gelehrten Commentar. Dieſe Ausgabe leiſtete aber in der That nicht ſo viel als man nach der etwas magniloquenten Vorrede des Verfaſſers erwarten ſollte. Seine Haupttendenz iſt kritiſch, doch hat er einestheils die Codices zu wenig ſelbſt unterſucht, und anderntheils zeigt er eine zu große Vorliebe für Conjekturen, die größtentheils mehr ſeine wirklich ſchätzbare Kenntniß des klaſſiſchen Sprachgebrauchs als ſein Eingehen auf die Denk- und Redeweiſe Juſtins bekunden. Zu

bedauern ist, daß eine Gesammt-Ausgabe Justins, welche Thomas Creech (der Herausgeber des Lucretius) zu besorgen versprach, nicht erschienen ist. Grabe sagt von ihr *) quae (editio) ut quantocyus prodeat, omnes eruditi optant, und nach allem, was an mehreren Orten darüber gesagt wird, ließ sich von den Hülfsmitteln und Vorarbeiten, die Creech dazu gesammelt, sehr Tüchtiges erwarten **). Nach diesen, bei allen Mängeln doch immer schätzbaren Vorgängern, gab der Benediktiner Prudentius Maranus die Werke Justins zu Paris 1742 in fol. heraus. Seine Ausgabe erwarb sich bald den Ruhm der vollständigsten und besten, einen Ruhm, den sie in der That verdient, wenn man Marans Leistungen mit denen seiner Vorgänger vergleicht. Er ordnet zuerst die Schriften des Märtyrers nach der Zeit ihrer Abfassung, da die frühern fast durchaus willkührlich dabei verfahren waren, sondert das offenbar Unächte von dem Aechten, und behandelt es ausführlich in einem Anhange und fügt die für das Leben Justins interessanten Akten seines Martyriums hinzu. Außerdem hat er eine Menge weitläuftiger und gelehrter Untersuchungen über Justin selbst, sein Leben, seine Lehre und jede seiner Schriften hinzugefügt, in denen, wenn auch nicht immer das Urtheil, so doch stets der Fleiß zu loben ist. Am schätzbarsten aber sind die Materialien, die er für die Kritik des Textes gesammelt hat, die er zwar selbst keineswegs erschöpfend verarbeitet hat, für die er aber doch aufrichtigen

*) Spicileg. Patr. II. p. 203.

**) Vergl. Fabric. Biblioth. Gr. V. p. 61.

Dank verdient *). — Von den beiden Apologien haben Thalemann und neuerdings Braun gute Handausgaben besorgt. Die Fragmente Justins finden sich am besten gesammelt und erklärt bei Grabe Spicileg. Patr. II. p. 171—202. Sollen wir nun ein zusammenfassendes Urtheil über das, was bisher für unsern Schriftsteller geleistet ist, fällen, so müssen wir gestehen, daß trotz des vielen schätzbaren, was sich darüber vorfindet, doch besonders für die Behandlung des Textes sehr viel zu thun übrig geblieben, und daß in den Untersuchungen über sein Leben, seine Lehre, seine Schriften Vieles zu berichtigen, Vieles hinzuzufügen ist, und daß er überhaupt eine Aufmerksamkeit verdient, die seiner Wichtigkeit für die Kirchen- und Dogmengeschichte des zweiten Jahrhunderts entsprechend ist.

Wir gehen jetzt zur Untersuchung der einzelnen Schriften selbst über. Sobald die Werke des Märtyrers das Studium und die Aufmerksamkeit der Theologen in Anspruch nahmen, und zuerst eine Ausgabe derselben erschien, so verband man auch mit denjenigen Schriften, von denen sich mit Gewißheit behaupten läßt, daß Justin ihr Verfasser ist, eine Menge anderer, deren Unächtheit und späteres Entstandenseyn sogleich demjenigen in die Augen fallen mußte, der sie mit einer auch nur oberflächlichen Kenntniß der Geschichte jener Zeit an-

*) Mosheim sagt von dieser Ausgabe Comment. de reb. Christian. a. Const. M. p. 323. Laudandus est Prudentius hic a diligentia in colligendis variis lectionibus, veterumque locis, at parum felix est in dijudicandis Justini et aliorum antiquorum sententiis, vitiisque scriptorum sanandis.

gesehen hatte. Sehr bald daher wurde man auch dahin über sie einig, daß wenn sie auch in Bezug auf die Kenntniß der Lehre jener Zeit, in welcher sie entstanden, nicht ohne Wichtigkeit und Interesse wären, sie doch keineswegs als für vom Justin verfaßt gelten könnten. Weil sie aber einmal unter die Zahl der Werke Justins aufgenommen waren, so wurden sie auch immer wieder mit denselben abgedruckt, indem es keinen hinreichenden Grund gab, sie besonders herauszugeben. Die Aufmerksamkeit der Commentatoren zogen sie nicht besonders auf sich, so daß sie fast ganz, wenn auch nicht unbeachtet, so doch unbearbeitet geblieben sind. Anders verhält es sich mit drei andern Schriften, der Cohortatio ad Graecos nämlich, oratio adversus gentes und de Monarchia, welche man größtentheils immer für ächt angenommen hat, weil man sie für diejenigen hielt, deren schon bei Eusebius, und Photius u. A. unter ähnlichen Titeln und Inhaltsanzeigen Erwähnung geschieht. Das meiste Interesse unter diesen hat unstreitig die Cohortatio ad Graecos als die größte und wichtigste, und wir wollen deßhalb die kritischen Untersuchungen der Schriften Justins mit ihr beginnen.

Fragen wir zuerst nach ihrem Inhalt, so zeigt sich die Tendenz der Schrift als rein parainetisch. Des Verfassers Absicht geht dahin, die Griechen zu bekehren, indem er sie auf den Weg der richtigen Gotteserkenntniß führt. Um sie dahin zu bringen, scheint es ihm nöthig, die Natur und das Wesen der wahren Gottesverehrung zu untersuchen, und sein erster Schritt dazu ist, zu beweisen, daß die des Heidenthums nur eine falsche sey. Um dies darzuthun, geht er auf die Quellen, woraus dieselbe geschöpft ist, zurück. Als solche führen jene zuerst ihre Dich-

ter an; nun werden Verse aus dem Homer beigebracht und behauptet, daß die Götter, wären sie in der That so, wie der Dichter sie singt, unmöglich von irgend einem Menschen, der sich selbst achte, geachtet werden könnten. Aber vielleicht beriefen die Heiden sich lieber auf die Philosophen als Gewährsmänner der Wahrheit ihrer Religion. Aber deren Erdichtungen seyen ja noch viel lächerlicher als die der Poeten. Und nun beginnt er mit Thales dem Milesier und läßt Anaximenes, Heraclit, Anaxagoras, Archelaos, Pythagoras, Epicur, Empedocles folgen, macht die Griechen auf die Mängel und Schwächen ihrer Lehren aufmerksam, und beweißt die Unmöglichkeit, daraus Gott zu erkennen. Dasselbe finde auch auf diejenigen Anwendung, welche immer für die ersten und vorzüglichsten aller Philosophen gehalten worden wären, Plato und Aristoteles. Auf Beurtheilung dieser beiden wird nun genauer eingegangen und der Verfasser macht auf ihre Widersprüche unter einander und gegen sich selbst aufmerksam. Auch sie seyen deßhalb nicht im Stande, wahre Gotteserkenntniß zu lehren. Nachdem nun noch der Streit der Philosophen über den Sitz der Seele berührt wird, schließt dieser Theil der Beweisführung mit einer heftigen Invektive gegen alle Philosophie. Aus der Unlauterkeit dieser Quellen folgert nun der Verfasser die Nothwendigkeit, auf die Lehre seiner Vorfahren von Gott zurückzugehen, welche lange vor den Lehrern der Griechen gelebt, nichts von ihren eigenen Einbildungen (φαντασίαι) gelehrt und sich nicht unter einander widersprochen hätten, sondern nur die von Gott selbst erhaltene Erkenntniß verkündet. Die Einsicht göttlicher Dinge komme nämlich keineswegs den Menschen von ihnen selbst, sondern nur von oben herab auf

heilige Männer, die dann einstimmig dasjenige, was den Menschen von Gott, Weltschöpfung, Unsterblichkeit, Gericht zu wissen nöthig sey, ihnen lehrten. Die Ueberlieferungen derselben sollen nun gelehrt werden, und zwar wird der Anfang mit Moses gemacht, und zuerst aus mehreren griechischen Geschichtsschreibern die Zeit seines Lebens bestimmt. Polemon, Appion, Ptolemäus Mendes, Castor, Hellanicus, Philochorus, Phallus, Alexander Polyhistor, Philo, Josephus, (die beiden letzten ausdrücklich *οἱ σοφώτατοι* genannt), werden besonders erwähnt. Alle haben nach des Verfassers Ansicht aus ägyptischen Quellen geschöpft, das giebt ihnen aber nur noch mehr Glaubwürdigkeit, denn die Aegypter mußten ja nothwendig das Meiste über Moses wissen. Seine vorzüglichen Eigenschaften werden auseinandergesetzt und in ihnen die Ursache gefunden, daß Gott ihm so erhabene prophetische Gaben zu Theil werden ließ. (Eigenthümliche Ansicht *ὃν δὶ ὑπερβάλλουσαν ἀρετὴν θεὸς τιμῆσαι προύθετο*). Auf Moses folgen die Propheten, derselben Gaben theilhaftig, und diese sind die Lehrer der Gottesverehrung, zu welcher der Verfasser sich bekennt. (*τούτους ἡμεῖς τῆς ἡμετέρας θεοσεβείας διδασκάλους γεγενῆσθαι φάμεν*). Ob gegen solche Quellen der Religion die Griechen etwa ihre Orakel anführen wollten? Aber die sprechen ja selbst für die Juden, für die ausschließliche Wahrheit ihrer Gottesverehrung. *Μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἠδ' ἀρ' Ἑβραῖοι, Αὐτογένητον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν ἅγνως*). Außerdem müsse man aber auch auf die Zeit, in welcher die heidnischen Philosophen lebten, achten, damit die Griechen selbst einsehen, wie gering das Alter ihrer Philosophie

sey, und wie viel höher das des Moses. Und nun setzt er Socrates, Plato, Aristoteles vor und in die Zeiten Alexanders, und vergleicht das Alter des Moses. Er führt ferner an, daß aus der Zeit vor der Aere der Olympiaden kein geschriebenes Monument, weder der Hellenen, noch der Barbaren existire, wohl aber die Bücher des Propheten Moses, welche mit göttlicher Inspiration geschrieben. Auch sey die Kenntniß der Buchstaben bei den Griechen erst später allgemein geworden, als Zeuge dafür diene Plato im Timäus. Um aber diejenigen zu widerlegen, welche behaupteten, Moses habe auch mit griechischen Buchstaben geschrieben, und die daraus ein späteres Alter desselben ableiten wollten, führt er die Geschichte der septuaginta interpretum weitläuftig aus. Er selbst, um seine Erzählung mehr zu beglaubigen, sagt, daß er in Alexandrien gewesen und noch die Ruinen der siebenzig Häuser dort gesehen habe, welche Ptolemäus für die siebenzig Dollmetscher habe erbauen lassen. Sollte man aber meinen, daß diese heiligen Bücher für die Juden und nicht für die Christen geschrieben seyen, und daß diese dieselben daher nicht als Quellen ihrer Kenntniß von Gott anführen könnten, so möge man wissen, daß der Inhalt derselben gerade für die Christen bestimmt sey, und die göttliche Vorsehung habe sie den Juden zuerst nur zur Aufbewahrung gegeben. Aber auch die Dichter und Philosophen selbst seyen von eben dieser selben göttlichen Vorsehung geleitet worden, zu Gunsten der Christen zu schreiben, oft wider ihren Willen. Besonders trete dies bei denjenigen von ihnen hervor, welche selbst in Egypten gewesen seyen, und dort aus den Büchern des Moses und seiner Vorfahren Nutzen und Belehrung geschöpft haben. Unwiderleg-

bar ſey es, beſonders wenn man Diodor und Andere, die darüber geſchrieben, mit Aufmerkſamkeit läſe, daß Orpheus, Homer, Solon, Pythagoras, Plato und Andere, die in Egypten geweſen, aus Moſes Büchern lernend, nachher ſelbſt eine richtigere Gotteserkenntniß gelehrt hätten als vorher. Und nun werden aus den Schriften der Angeführten einzelne Stellen beigebracht, welche des Verfaſſers Anſicht beſtätigen ſollen. So hat unter andern Homer in dem Verſe „Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω“ den Monotheismus gelehrt und die Geneſis kopirt; die Beſchreibung der Gärten des Alcinous, ſey nach der des Paradieſes gemacht; der Mythos vom Otos und Ephialtes ſey eigentlich dem Thurmbau von Babel nachgebildet, ja ſogar den Teufel habe er aus dem Jeſaias entnommen, denn wenn er ihn auch nicht wörtlich bezeichne, ſo meine er ihn doch, wenn er die Verſtoßung des Atis aus dem Himmel erzähle. Eben ſo wird dem Plato weitläuftig nachgewieſen, was er aus dem Pentateuch, den Paralipomenen, dem Ezechiel entnommen. Alles dies aber wird nur angeführt, wie der Verfaſſer ſagt, damit die Griechen zu der Ueberzeugung gelangten, daß ihre Lehrer die wahre Religion ihnen nicht verkündigten. Um dieſe kennen zu lernen, ſollten ſie die Schriften der Propheten leſen, und die Weiſſagungen der alten Sybille auch nicht vernachläßigen, deren Heiligthum der Verfaſſer bei ſeiner Anweſenheit in Cumä geſehen haben will, und welche die Ankunft Chriſti vorher verkündigt habe. Zuerſt in der ganzen Schrift geſchieht hier ſeiner Erwähnung, und zwar in ſo merkwürdiger Weiſe, daß wir nicht unterlaſſen können, die Stelle anzuführen. Sie heißt: ὃς (ὁ Χρι-

στὴς) τοῦ θεοῦ ὑπάρχων λόγος, ἀχώριστος δυνάμει τὸν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ θεοῦ πλασθέντα ἀναλαβὼν ἄνθρωπον, τῆς τῶν ἀρχαίων ἱερᾶς ἀνέμνησε θεοσεβείας, ἣν οἱ ἐξ αὐτῶν γενόμενοι ἄνθρωποι καταλιπόντες διδασκαλίᾳ βασκάνου δαίμονος ἐπὶ τὴν τῶν μὴ θεῶν ἐπετράπησαν θρησκείαν. Auf eine nochmalige dringende Aufforderung die Aussprüche der Orakel doch ja zu beachten, folgt ein mit dem vorhergehenden durchaus unzusammenhängender Schluß, so daß man beinahe vermuthen möchte, es sey am Ende etwas ausgelassen, und das eigentliche christliche Element der ganzen Schrift komme jetzt erst.

Um die Kritik der Schrift, welche jetzt folgt, anschaulicher zu machen, war es nothwendig, ihren Inhalt etwas ausführlicher mitzutheilen. Es entsteht nun zuerst die Frage, ob dieser λόγος παραινετικὸς, welcher gewöhnlich dem Justin zugeschrieben wird, bei denjenigen Schriftstellern des Alterthums, welche ein Verzeichniß sämmtlicher Schriften Justins gegeben haben, angeführt wird? Man sieht leicht, wie wichtig für den Beweis der Aechtheit dieser Schrift die Entscheidung dieser Frage ist; aber daß sie nicht aller Schwierigkeit entbehrt, erkennt man aus der großen Meinungsverschiedenheit, welche bei Allen, die darüber geschrieben haben, herrscht. Unter den Alten haben uns solche Kataloge hinterlassen: Eusebius, Hieronymus und Photius. Hören wir zuerst, was Eusebius darüber sagt. Er giebt H. E. IV. 17. p. 139 Vales. ein Verzeichniß derjenigen Schriften Justins, welche von den Vielen, die der Märtyrer hinterlassen, zu seiner Kenntniß gekommen waren, εἰς ἡμέτερον γνῶσιν sagt er ausdrücklich.

Wenn ſich daraus auch ſchließen läßt, daß es Schriften Juſtins geben könne, die nicht zu ſeiner Kenntniß gekommen waren, ſo muß man doch auch auf der andern Seite als gewiß annehmen, daß Euſebius die wichtigeren derſelben geleſen hatte, und dazu gehörte gewiß auch dieſe Cohortatio, wenn ſie von Juſtin iſt, da ſie von Vielen für die erſte Schrift Juſtins nach ſeinem Uebertritt gehalten wird. Die Worte des Euſebius, nachdem er die beiden immer und allgemein anerkannten Apologien erwähnt, ſind: *καὶ ἄλλος ὁ πρὸς Ἕλληνας (λόγος) ἐν ᾧ μακρὸν περὶ πλειστῶν παρ' ἡμῖν τε καὶ τοῖς Ἕλλήνων Φιλοσόφοις ζητουμένων κατατείνας λόγον, περὶ τῆς τῶν δαιμόνων διαλαμβάνει Φύσεως. ἃ οὐδὲν ἂν ἐπείγοι τανῦν παριτιθέσθαι· καὶ αὖθις ἕτερον πρὸς Ἕλληνας εἰς ἡμᾶς ἐλήλυθεν σύγγραμμα, ὁ καὶ ἐπέγραψεν ἔλεγχον.* Hieronymus de vir. illustr. c. 23. p. 91 in Fabricii Bibliotheca ecclesiastica ſagt daſſelbe faſt mit denſelben Worten. Nachdem er der beiden Apologien erwähnt, fährt er fort: Extat ejus et aliud Volumen contra gentes, ubi de daemonum quoque natura disputat, et quartum adversus gentes, cui titulum praenotavit „Elenchus" — Photius Cod. 125. p. 94. ed. Bekkeri gedenkt des Juſtin mit außerordentlichem Lobe ſeiner Philoſophie, und ſagt, nachdem er von den Apologien geſprochen: *ἐν δὲ τῇ τρίτῃ (πραγματείᾳ) περὶ Φύσεως δαιμόνων διείληκται, ὁ δὲ τέταρτος αὐτῷ λόγος ὁμοίως κατὰ τῶν ἐθνων συγκείμενος, ἔλεγχος ἐπιγραΦὴν ἔχει.* Aber in dieſen Verzeichniſſen finden wir durchaus keine deutliche Angabe unſerer Cohortatio. Alle drei ſprechen mit großer Uebereinſtimmung von vier Schriften Juſtins, die ſie

ſelbſt gekannt haben, den beiden Apologien, einer Abhandlung über chriſtliche und heidniſche Philoſophieen, die einen Paſſus über die Dämonen enthielt und einer Schrift, die den Titel: Ἔλεγχος Widerlegung führt. Unſere Cohortatio müßte alſo unter einer der beiden letzteren gemeint ſeyn. Aber eine nähere Anſicht derſelben beweißt, daß dies unmöglich iſt. Denn in der dritten Schrift war nach dem ausdrücklichen und übereinſtimmenden Zeugniß aller drei, die Rede von der Natur der Dämonen, und die Art und Weiſe, wie ſie davon ſprechen, ſcheint anzudeuten, daß der Abſchnitt über die Dämonen ein Haupttheil der Schrift geweſen ſey; nun findet ſich aber in unſerer Cohortatio auch nicht das Geringſte, was einer ſolchen Auseinanderſetzung über die Natur der Dämonen nur im entfernteſten ähnlich ſieht. Eben ſo wenig kann unſere Cohortatio der unter der vierten Schrift bezeichnete Elenchus ſeyn, denn ihre Tendenz iſt keineswegs polemiſch, ſondern nur parainetiſch, und der Verfaſſer ſelbſt bezeichnet ſie als ſolche, indem er ſie mit den Worten beginnt: Ἀρχόμενος τῆς πρὸς ὑμᾶς παραινέσεως. Außerdem führte jene Schrift ja ausdrücklich den Titel: Ἔλεγχος. In allen Manuſcripten findet ſich aber der Titel der unſrigen als λόγος παραινετικὸς angegeben, und an eine willkührliche Veränderung der vom Verfaſſer ſelbſt hinzugefügten Ueberſchrift iſt um ſo weniger zu denken, als die Schrift ja unter jenem Namen zuerſt bekannt und verbreitet war, und man durchaus nicht einſieht, warum ihr mit einemmale ſtatt des Titels ἔλεγχος der ganz heterogene παραινετικὸς gegeben ſeyn ſoll. Wir können im Gegentheile mit Gewißheit annehmen, daß weder Euſebius,

noch Hieronymus und Photius unſere Cohortatio als von ihnen unter den Schriften Juſtins geſehen, anführen. Dieſer erſte und große Zweifel gegen ihre Aechtheit, iſt auch von jeher gefühlt, aber wenig ausgeſprochen worden. Alle diejenigen nämlich, welche ſich mit der Unterſuchung dieſer Schrift beſchäftigten, ſuchten die angeführten Worte ſo zu deuten, daß ſie, wenn auch nur in entfernter Weiſe, auf die Cohortatio ſich beziehen könnten, denn ſie giengen einmal davon aus, daß dieſe von Juſtin ſey, und daß ſie ſich in dem Verzeichniß ſeiner Schriften bei den Alten finden müſſe. Dupin zuerſt bemerkt in der Bibliothèque, daß der Styl der Cohortatio von dem der übrigen Schriften Juſtins etwas abweiche, aber er geht darüber hin, ohne weitere Conſequenz daraus zu ziehen. Außerdem ſieht er aber zuerſt richtig ein, daß die τρίτη πραγματεία und der ἔλεγχος, deren bei den Alten Erwähnung geſchieht, verloren gegangen ſeyen, aber auch dies bleibt bei ihm ohne Einfluß auf ſein Urtheil über die Cohortatio. Tillemont, der jeden Zweifel an ihrer Aechtheit zurückweißt, will ſie mit Gewalt in jenem Catalog erwähnt finden. Sein Grund dafür, daß die Cohortatio der dort bezeichnete Elenchus ſey, iſt in der That ſehr ſchwach. Le même ouvrage, ſagt er, Mémoir. II. 310. ne pouvait il pas être appelé Elenchus par les uns et Exhortation par les autres. Als wenn die Titel der Bücher ſich ſo nach Belieben änderten, und als wenn Euſebius nicht ausdrücklich ſagte, daß Juſtin ſelbſt jene vierte Schrift Elenchus genannt habe. Possevin. Appar. sacer. und Bellarmin de scriptor. eccles. p. 64. haben dieſelbe unhaltbare Anſicht von der Identität des Elenchus und unſerer Cohortatio. Der Pater Halloix, der ein ſehr gelehrtes und

ausführliches Leben Justins geschrieben hat, (Vita et documenta Justini Martyr. Duaci 1622. 8. sehr selten) erklärt, ohne auch nur den geringsten Grund anzugeben, die Cohortatio schlechthin für die dritte πραγματεία bei Photius. Grabe Spicileg. II. p. 148. sucht sehr ausführlich zu beweisen, daß die Cohortatio der Elenchus sey. Die Verschiedenheit des Titels, immer eine Hauptschwierigkeit, erklärt er so, daß ein Abschreiber den eigentlichen Titel des Buchs nach den Anfangsworten desselben: ἀρχόμενος τῆς πρὸς ὑμᾶς παραινέσεως in λόγος παραινετικὸς, παραίνεσις verwandelt habe. Aber was er anführt, spricht nur gegen ihn, denn wenn der Verfasser eine Widerlegung schreiben wollte, warum fieng er denn nicht an: ἀρχόμενος τοῦ πρὸς ὑμᾶς ἐλέγχου, oder in ähnlicher Weise. Aber die Anfangsworte der Schrift beweisen gerade, daß er eine Paräneſe und keine Widerlegung schreiben wollte. Es ist vielmehr nach den Regeln einer gesunden und unbefangenen Kritik unmöglich anzunehmen, daß die Cohortatio, die wir jetzt unter seinem Namen besitzen, in dem Verzeichniß seiner Schriften bei Eusebius, Hieronymus, Photius angeführt werde, und unter irgend einem andern Titel gemeint sey.

Aber von einer andern Seite her erheben sich zwei, dem Anscheine nach sehr gewichtige Zeugnisse, ebenfalls aus dem Alterthum dafür, daß die Cohortatio den Märtyrer wirklich zum Verfasser gehabt habe. Beim Photius p. 475. Hoesch. nämlich, finden sich mehrere von dem Tritheisten, Stephanus Gobaras aufgestellte Thesen, unter denen die folgende ist: ὅτι πᾶν γενητὸν φθαρτόν ἐστι καὶ θνητὸν, βουλήσει δὲ θεοῦ διαμένει ἄλυτον καὶ ἀφθαρτὸν, καὶ ἐκ τοῦ

ἐναντίου, ὅτι τὸ φύσει φθαρτὸν οὐ δύναται ἄφθαρτον εἶναι βουλήσει θεοῦ. Ἐναντία γὰρ δοξάζει ἑαυτῷ ὁ τούτῳ λέγων, καὶ ἀδύνατα χαρίζεται τῷ δημιουργῷ. Ταύτης δὲ τῆς δόξης χρῆσιν μὲν παρέθηκεν, setzt Photius hinzu, ἐκ τοῦ Μάρτυρος Ἰουστίνου· τῷ δὲ πρὸς τὴν Ἑλληνικὴν μὲν δόξαν συνενήνεκτο μαχή, καὶ τοῦ πλατῶνος ἔλεγχος κατεσκεύαζετο und nun wird die Widerlegung Plato's, die sich in der Cohortatio findet, angeführt. Ferner führt Joan. Damascen. Sac. Parall. E. tit. XVIII. Tom. II. Opp. ed. Ven. Lequien p. 518. (bei Bill. lib. II. c. 26.) eine Stelle an, die ebenfalls aus der Cohortatio genommen ist. „ἀδύνατον τὰ οὕτως μεγάλα καὶ θεῖα τοὺς μὴ πρότερον παρὰ τῶν εἰδότων μεμαθηκότας, ἢ αὐτοὺς εἰδέναι ἢ ἑτέρους διδάσκειν ὀρθῶς". Bei Beiden findet sich der Name Justins ausdrücklich genannt und das ist für fast Alle ein Beweis gewesen, daß die Cohortatio, aus der diese Stellen entnommen, auch wirklich von Justin herrühre. Genau betrachtet, beweisen diese Anführungen aber weiter nichts, als daß man zu den Zeiten des Gobaras und des Damascenus, also im sechsten und achten Jahrhundert, diese unsere Cohortatio unter dem Namen Justins kannte und benutzte. Das Gewicht anderer äußerer und innerer Gründe, die sich gegen ihre Aechtheit vorfinden, wird dadurch keineswegs geschwächt; denn ist die Schrift untergeschoben, so kann sie sehr leicht und sogar wahrscheinlich schon lange vor dem 6ten Jahrhundert untergeschoben worden seyn, und Gobaras irrte so gut, wie alle, die sich auf seine Anführung stützen, wenn er sie für ächt hält. Du Pin hatte zuerst, wie wir oben schon

bemerkt haben, nur eine leichte Bemerkung über die Verschiedenheit der Redeweise in der Cohortatio und den übrigen Schriften Justins hingeworfen, aber nicht daran gedacht, daß sie unächt seyn könnte. Die Patristiker und Herausgeber Justins nach ihm hielten sie unbedingt für ächt *), bis Oudinus zuerst und einzig entschieden ihre Unächtheit behauptete. In seinem schätzbaren Commentar, de scriptorib. ecclesiasticis I. p. 187 seqq. führt er fünf Gründe für seine Ansicht an, die alle zwar etwas für sich haben, aber in der oberflächlichen Weise, wie er sie hingestellt hat, eigentlich wenig oder nichts beweisen. Maranus hat daher nicht ganz unrecht, wenn er Opp. Justini p. LXX. Oudin deßwegen angreift, widerlegt hat er ihn aber mit dem, was er gegen ihn vorbringt, keineswegs. Wir wollen jetzt die Gründe Oudins näher beleuchten, und die Frage über die Aechtheit oder Unächtheit der Schrift zu einer bestimmten Entscheidung zu bringen suchen.

Oudin sagt am angeführten Ort: Nos illam (Cohortationem) Justino M. falso adscribi nulli dubitamus, quod ex indubiis verae criseos regulis nullo labore constare potest. 1) Justinum gentilibus seu paganis parentibus esse natum ac e philosophia ad Christianam fidem esse conversum certo certius est. At e contrario constat auctorem hujus paraenetices ad Graecos ortum fuisse

*) Man könnte vielleicht Dawisius ausnehmen, der seine Zweifel indirekt zu erkennen giebt, indem er von einem nicht zu bestimmenden auctor Cohortationis spricht, und dieselbe nicht dem Justin beilegt. S. Justini Apologg. et Dialog. ed. Thirlby p. 441.

Christianis parentibus, unde luce meridiana clarius est, eam ad Justinum ut genuinum parentem nullatenus referri posse. Fuisse autem hujus orationis auctorem Christianis parentibus ortum, diserte profitetur auctor sub orationis initio: ἦν (κρίσιν μέλλουσαν) οἱ ἡμέτεροι κατὰ θεὸν κηρύττουσι πρόγονοι. Is sane non erat gentilis et philosophus paganus, qualis fuit Justinus ante conversionem, qui in hujus orationis initio liquido et manifeste declarat, divinorum se majorum sacra et pietatem sequi. Bei der Prüfung dieſes Grundes kommt es nun zuerſt darauf an, die oft verſchieden beantwortete Frage über Juſtins Herkommen und Vaterland zu unterſuchen. Er ſelbſt giebt von ſeinen Eltern und ſeiner Geburtsſtadt Nachricht im Anfang der größern Apologie Ἰουστῖνος, ſagt er, πρίσκου τοῦ Βακχείου τῶν ἀπὸ Φλαουΐας νέας πόλεως τῆς Συρίας, εἰς αὐτῶν, τὴν προσφώνησιν καὶ ἔντευξιν πεποίηκα. Die Stadt Flavia Neapolis lag in Samarien, ſie hieß früher Sichem oder Sichar, und Joſephus berichtet von ihr, daß ſie zur Zeit Alexander des Großen Hauptſtadt von Samarien geweſen ſey Antiquit. 11. 8. In ihrer Nähe war der Brunnen Jakobs und der Tempel von Garizim. Bei den Einwohnern hieß ſie Mabartha oder Mamorta, das erſte nach Joseph. de b. J, 5, 4, das zweite nach Plin. H. N. 5, 13. Jetzt heißt ſie Naplouza. Sie wurde, wie ſie Juſtin auch nennt, Flavia zugenannt, nach der Familie Veſpaſians; nach Spartian. Sever. p. 67. hatte ſie das römiſche Bürgerrecht. Wegen ihres heftigen Widerſtandes nahm es ihr Sever, ſie erhielt es aber bald wieder zurück. Wahrſcheinlich war es ihr von Veſpaſian zuerſt er-

theilt. Juſtin war alſo durch ſeine Geburt römiſcher Bürger. Der Irrthum, daß ſein Vater Priscus Bachius geheißen, iſt zuerſt von Hieronymus, der ihn ſo nennt, ausgegangen, aber Juſtins eigene Worte: πρίσκου τοῦ Βακχείου lehren deutlich, daß ſein Vater Priscus, ſein Großvater Bakchius hieß. Seine Vorfahren waren Heiden, und nicht, wie man aus Epiphans Worten Haeres. 46. οὗτος ὁ Ιουστῖνος, Σαμαρείτης ὢν τὸ γένος, ſchließen möchte, Samaritaner. Dafür zeugt ſchon der Name ſeines Vaters und Großvaters. Juſtin ſagt zwar ſelbſt Dialog. p. 213. ed. Ben. ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ἐμοῦ, λέγω δὲ τῶν Σαμαρέων und Apolog. 2. p. 98. τῷ ἐν ἐμῷ ἔθνει von den Samaritanern, aber dies bezieht ſich immer auf ſein Geburtsland, nie auf ſeine Vorfahren. An vielen andern Stellen ſagt er ſelbſt deutlich, daß er heidniſchen Herkommens ſey; wenn er Juden und Heiden unterſcheidet, ſo thut er dieß nie, ohne ſich den letzteren hinzuzugeſellen, z. B. Dialog. p. 227. ed. Col. 321. c. beſonders Apolog. 2. p. 88. b. Man hat dies nun, um es mit dem, was der Verfaſſer der Cohort. in derſelben von ſich ſagt, zuſammenzureimen, ſo erklären wollen, daß ſeine Vorfahren Juden geweſen, aber Heiden geworden ſeyen, doch iſt dies, da ſich auch nicht die geringſte Anzeige davon findet, ganz unſtatthaft. Seine eigenen ausdrücklichen Worte bezeugen unwiderleglich ſeine heidniſche Herkunft. Tillemont Mémoir. p. 309. will, daß ſeine Vorfahren römiſchen Urſprungs geweſen ſeyen, wofür ſich aber eben ſo wenig Beweiſe finden. Vergl. Spanh. de usu et praest. num. Diss. IX. p. 769.

Jetzt fragt ſich, ob das, was Oudin ferner anführt, ge-

gründet sey? Es leuchtet ein, daß die Beweiskraft des Arguments von der, aus der Cohortatio angeführten Stelle abhängt. Der Zusammenhang ist folgender: Der Verfasser sagt, daß den Heiden daran gelegen seyn müsse, die wahre Gottesverehrung zu kennen, schon des künftigen Gerichts wegen, ἣν οἱ ἡμέτεροι κατὰ θεὸν κηρύττουσι πρόγονοι. Man kann nun κατὰ θεὸν, auf dessen richtige Erklärung alles ankömmt, zuerst auf κηρύττουσι beziehen, was schon der Stellung nach am natürlichsten erscheint. Eine ähnliche Wendung und Zusammenstellung findet sich im Dialog und den beiden Apologien häufig, wo κηρύττειν κατὰ θεὸν verbunden mit οἱ πρόγονοι ἡμῶν, heißt τὸ πνεῦμα προφητικὸν, ἅγιον ἐκήρυξεν διὰ τῶν ἡμετέρων προγόνων. Gesetzt nun, diese Schrift wäre wirklich von Justin, so würde diese Erklärung der fraglichen Worte, schon wegen der Analogie mit so vielen andern Stellen desselben Verfassers anzunehmen seyn, und geschieht dies, so folgt nothwendig daraus, daß die Vorfahren des Verfassers christlichen oder jüdischen Ursprungs waren, auf keinen Fall aber Heiden. Dies widerstreitet aber dem, was in Bezug auf Justins Voraltern feststeht; von ihnen als Heiden, konnte Justin nicht sagen, κηρύττειν κατὰ θεὸν. Dagegen ließe sich nun freilich sagen, der Verfasser, Justin, habe hier πρόγονοι im geistigen Sinne gemeint, und darunter προφῆται und νομοθέται verstanden, wie er selbst auch nachher in einer Apposition hinzufügt. Und diese Erklärung wird auch noch durch eine andere Erklärungsart der fraglichen Worte bestätigt, nach welcher man κατὰ θεὸν auf πρόγονοι bezieht, und dafür spricht

auch die Stellung der Worte nachher τῇ τῶν κατὰ θεὸν πρόγονοι. Aber es fragt sich, ob οἱ κατὰ θεὸν πρόγονοι sich bei Justin eben so gebraucht findet, als οἱ ἐν θεῷ πρόγονοι, womit es denn doch gleichbedeutend seyn müßte. Obgleich nun in den ächten Schriften Justins oft die Rede ist, von οἱ ἐν θεῷ προγόνοι; so findet sich doch nie dafür gesagt, πρόγονοι κατὰ θεὸν, und wir können dies daher nicht für justinisch halten lassen. Die erste Erklärung streitet also mit dem Faktum, daß Justin heidnischen Herkommens war, und die zweite hat den Sprachgebrauch desselben gegen sich, und so mag man die Sache stellen, wie man will, aus der ersten Annahme muß direkt auf einen andern Verfasser geschlossen werden, aus der zweiten wenigstens indirekt. Jetzt erst hat der Grund Oudins einiges Gewicht, das noch aber bei weitem vermehrt wird, ja die Sache selbst stellt sich durchaus anders, wenn man einige Stellen, die sich weiter unten in derselben Cohortatio finden, in Betracht zieht. P. 8. E., nachdem der Verfasser von den Mängeln und Fehlern der griechischen Philosophie gesprochen, und ihre Unzulänglichkeit für die richtige Gotteserkenntniß erwiesen, folgert er: ἀκολουθὸν ἡγοῦμαι, ἀνελθεῖν ἐπὶ τοὺς ἡμετέρους προγόνους. Hier fällt die Annahme, daß er unter πρόγονοι seine Vorgänger in der Erkenntniß Gottes verstanden, ganz weg, da hier das κατὰ θεὸν, was dort Veranlassung dazu gab, fehlt. So konnte unmöglich jemand schreiben, der heidnischer Abkunft, wie Justin, war. Dasselbe geht aus einer andern Stelle p. 9. a. hervor. Dort sagt der Verfasser, die Griechen sollten der Lehre derjenigen folgen, welche die Erkenntniß Gottes von Gott selbst,

und nicht aus ihrem eigenen Verſtande hätten, und die nun aus dieſer reinſten Quelle ἀφιλονείκως καὶ ἀναστασιάστως διδάξαντες ἡμᾶς. Das konnte ebenfalls kein Heide ſagen, eben ſo wenig, wie gleich nachher τὴν θείαν ἡμῖν διδασκαλίαν παρεσχηκότες.

Dubins zweiter Grund iſt folgender: Justinus in dialogo. c. Tryphone refert, Judaeos sui temporis versionem LXX. interpretum non agnovisse, illam corrupisse, inde varia sustulisse, atque propria S. Codicis explicatione usos fuisse. (Dialog. p. 297, 349.) At longe aliud auctor hujus paraeneticae qui p. 14. ej. ed. vult, versionem LXX. interpretum incorrupte in Judaeorum synagogis conservatam a Judaeis agnitam fuisse, et contra adversarios quoscunque adhibitam. Quae quomodo ab uno codemque scriptore praeponi potuerint, nullus videt. Est ergo alius ab Justino scriptor hujus orationis paraeneticae, qui contraria vero Justino loquitur. Hören wir zuerſt, was Maran ihm darauf erwiedert: Sed annon fieri potuit, ut Justinus cum hanc orationem scribcret nondum quidquam audivisset de Judaeorum facinore. Quin etiam verisimile est, nondum Judaeos causam dedisse criminationibus, quarum eos in dialogo accusat Justinus, ibi enim recens eorum facinus esse declarat. — Es iſt in der That merkwürdig, in welchen Irrthum ſowohl Dubinus als die, welche ihn widerlegt haben, gefallen ſind. In der angeführten Stelle nämlich, aus dem Dialog. c. Tryph. redet Juſtin allerdings von dem Unrecht, das die Juden den LXX. gethan haben, wiederholt es, und belegt es mit mehreren

reren Beiſpielen, aber in der Stelle, welche Dudin aus der Cohortat. anführt, iſt nicht davon die Rede, daß die Juden die Ueberſetzung der LXX. in den Synagogen aufbewahren, ſondern nur, daß die heiligen Bücher, aus denen die Chriſten die Beweiſe für die Göttlichkeit ihrer Religion entnehmen, in den Synagogen aufbewahrt werden. Allerdings hat der Verfaſſer der Cohort. auch die bekannte Erzählung von der Entſtehung jener Ueberſetzung wiederholt, aber im Folgenden redet er klar und deutlich von den heiligen Büchern in der Urſchrift: *εἰ δέ τις φάσκοι ἀντιλέγειν εἰθισμένων, μὴ ἡμῖν τὰς βίβλους ταύτας ἀλλὰ Ἰουδαίοις προσήκειν, διὰ τὸ ἔτι καὶ νῦν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν σώζεσθαι, καὶ μάτην ἡμᾶς ἐκ τούτων φάσκειν τὴν θεοσεβείαν μεμαθηκέναι λέγοι — γνώτω ἀπ' αὐτῶν τῶν ἐν ταῖς βίβλοις γεγραμμένων, ὅτι οὐκ αὐτοῖς ἀλλὰ ἡμῖν ἡ ἐκ τούτων διαφέρει διδασκαλία· τὸ δὲ ἔτι καὶ νῦν παρὰ Ἰουδαίοις τὰς τῇ ἡμετέρᾳ θεοσεβείᾳ διαφερούσας σώζεσθαι βίβλους, θείας προνοίας ἔργον ὑπὲρ ἡμῶν γέγονεν. ἵνα γὰρ μὴ ἐκ τῆς ἐκκλησίας προκομίζοντες πρόφασιν ῥαδιουργίας τοῖς βουλομένοις βλασφημεῖν ἡμᾶς παράσχωμεν, ἀπὸ τῆς τῶν Ἰουδαίων συναγωγῆς ταύτας ἀξιοῦμεν προκομίζεσθαι, ἵνα ἀπ' αὐτῶν, τῶν ἔτι παρ' αὐτοῖς σωζομένων, βιβλίων, ὡς ἡμῖν τὰ πρὸς διδασκαλίαν ὑπὸ τῶν ἁγίων ἀνδρῶν γραφέντα δικαιὰ σαφῶς καὶ φανερῶς προσήκει φάνῃ.* Hier iſt offenbar die Rede von dem Texte ſelbſt, denn es kommt dem Verfaſſer nicht darauf an, zu beweiſen, daß die LXX. in den Synagogen aufbewahrt würden, ſondern, daß die Lehren des Chriſtenthums ihre Beſtätigung erhielten, auch durch die heiligen

Schriften der Juden, und daß die Christen also die Waffen zu ihrer Vertheidigung selbst aus dem Heiligthum ihrer Feinde entnehmen könnten. Diesen wesentlichen Sinn der Stelle übersah aber Oudinus ganz und gar, und deßwegen hat auch dieser sein Grund gegen die Aechtheit der Cohortatio durchaus keine Beweiskraft.

Anders aber gestaltet sich die Sache, wenn wir die beiden Erzählungen über die Entstehung der Uebersetzung der LXX. in der Apolog. 1. und in unserer Cohortat. mit einander vergleichen. Bei dem ersten Blick erkennt man schon eine totale Verschiedenheit in der Art und Weise des Erzählens selbst, und bei genauerer Ansicht treten leicht noch andere Momente entgegen, welche auf einen verschiedenen Verfasser beider Erzählungen schließen lassen. In der Cohortat. p. 13. heißt es, der König von Aegypten Ptolemäus, habe eine Bibliothek in Alexandrien anlegen wollen, und habe dabei auch von alten Büchern gehört, welche bei den Hebräern aufbewahrt würden. Nun habe er siebenzig weisen Männern, welche hebräisch und griechisch verstanden, den Auftrag gegeben, diese Bücher zu übersetzen. Jetzt folgt die bekannte Erzählung von den siebenzig Gemächern, und der Verfasser will die Ruinen derselben, noch 7 Stadien von der Stadt entfernt, bei dem Pharus gesehen haben. Die ganze Erzählung ist so eingerichtet, daß man gleich erkennt, es sey besonders auf das Hervorheben des Wunderbaren darin abgesehen. Auf eine etwas magniloquente Weise wird die wunderbare Uebereinstimmung unter den siebenzig Uebersetzern, das Erstaunen des Ptolemäus und seine Dankbarkeit gegen jene gottbegeisterten Männer geschildert, und das Ganze erscheint als ein treuer

Abdruck jener Sage, wie sie in der Zeit und in dem Kreise des Verfassers herrschend war. Wie ganz verschieden aber ist die Erzählung, welche Justin davon in der ersten Apologie cp. 31. giebt. Er erwähnt dort, daß prophetische Weissagungen bei den Juden aufbewahrt seyen, daß Ptolemäus von Aegypten davon gehört, und Herodes den König der Juden durch eine Gesandtschaft, um Mittheilung derselben habe bitten lassen. Herodes schickte ihm die Bücher in hebräischer Sprache, und da die Aegypter dieser nicht kundig sind, so gehen von neuem Gesandte ab, und bitten um Uebersetzer. Diese werden ihnen gegeben. Das ist Alles, was Justin davon erwähnt. Wäre er nun auch Verfasser der Erzählung in der Cohortatio, warum bringt er denn nicht auch hier in der Apologie jenes Wunder, welches er dort erzählt, vor, da es, wenn irgend wo, doch wohl hier an seinem Platze gewesen wäre? Warum fehlen hier alle jene kleinen Nebenumstände, die in der Cohortatio der Erzählung einen geschickt angebrachten Anstrich von Wahrheit geben? Warum fehlt endlich das für das Ganze so wichtige Zeugniß der Autopsie, was in der Cohortatio den gesagten großen Nachdruck giebt, und das in der Apologie gewiß auch seinen Effekt hervorgebracht hätte. Man sieht deutlich, daß hier zwei ganz verschiedene Traditionen zu Grunde liegen, die nun in der Apologie ohne alles Wunderbare, eine reine Notiz über die Entstehung der Uebersetzung, die andere in der Cohortatio mehr Sage als Bericht von Fakten, in stärkeren Ausdrücken abgefaßt, das Wunderbare offen zur Schau bringend, und die Nebenumstände so abmessend, daß sie dasselbe zu bestätigen dienen. Beide können in der Form, wie sie in beiden Schriften

vorliegen, nicht wohl einen und denselben Verfasser haben, denn angenommen, er habe auch beide Traditionen gekannt, so konnte er doch nur eine für wahr halten, und diese eine mußte er mittheilen. Hatte er es aber in einer Schrift gethan, so mußte er es auch in der andern thun, da es ihm an beiden Stellen in gleicher Weise darum zu thun war, den Eindruck der Wahrheit zu machen. Die Erzählung in der Apologie ist übrigens mit Justins einfachem Charakter durchaus übereinstimmend, und kommt der Wahrheit sehr nahe. Nun könnte man freilich, von der Ansicht ausgehend, daß Justin auch Verfasser der Cohortatio ist, behaupten, er habe die Reise, von der er dort spricht, erst gemacht, als er jene Erzählung in der Apologie schon geschrieben, und habe erst bei seinem Aufenthalte an Ort und Stelle die wunderbaren Elemente vernommen, und diese sodann in der Cohortatio erzählt. Aber dagegen spricht die allgemeine Annahme derjenigen, welche die Schrift für ächt halten, daß sie nämlich sein Erstlingswerk nach seiner Bekehrung zum Christenthum sey, und vor allen seinen übrigen, auf uns gekommenen Schriften verfaßt. Die wesentliche, innere und äußere Verschiedenheit beider Erzählungen ist nicht zu läugnen, und der Schluß auf die Verschiedenheit der Verfasser eben so natürlich, wie gegründet.

Oudins dritter Grund, aus der Vergleichung von Apolog. I. c. 44. extrem. mit Cohort. c. 37. hergenommen, entbehrt durchaus aller Beweiskraft, und es ist nach dem, was Maran ihm darauf entgegnet, nicht nöthig, noch etwas Weiteres hinzuzufügen. Seine vierte Einwendung gegen die Aechtheit der Cohortatio besteht in Folgendem: Auctor hujus

orationis multa e Platone laudat, quorum et Justinus in Apologia mentionem facit, ejus tamen nec minimum usquam, quod Platonis discipulus fuerit, uti de Justino verum est, indicium praebet, nec idem, quod Justinus, de Platone judicium profert. Magna Platonis est apud Justinum M. auctoritas, sed apud auctorem hujus orationis nulla prorsus, qui ejus hypocrisin et inconstantiam gravissimis ubique verbis castigat. Contra Justinus M. philosophiam Platoninam a Christiana religione non admodum esse alienam docet, eamque propter ea non sine veneratione laudat. Hic Platonis et aliorum philosophorum sententias proponit, in eum potissimum finem, ut quam illae sint poetarum carminibus absurdiores, ostendat. Dieſer Grund iſt von großer Wichtigkeit für die Entſcheidung unſerer Frage; ſoll er aber Beweiskraft haben, ſo muß er ganz anders dargethan werden, als Oudin abgethan, der hier mit Recht Marans harte Erwiederungen ſeiner Oberflächlichkeit wegen verdient. Allerdings iſt nicht zu läugnen, daß ſich unter den in der Cohort. aufgeſtellten Anſichten und Behauptungen nicht über Plato allein, ſondern im Allgemeinen über Philoſophie, ſehr viele finden, die von dem, was in den ächten Schriften Juſtins über dieſelben Gegenſtände geſagt iſt, nicht allein ſehr abweichen, ſondern oft ſogar direkt widerſprechen, ſo daß ſie, da alle Erklärungsverſuche den entſchiedenen Widerſpruch zu heben nicht im Stande ſind, berechtigen, ja nöthigen, auf einen verſchiedenen Verfaſſer zu ſchließen. Man höre nur Stellen aus der Cohortatio, wie folgende: p. 4. ed. Col. *οὐκοῦν ἐπειδήπερ ἀπὸ τῶν παλαίων καὶ πρώτων (φιλοσόφων) ἄρξασθαι προσήκει, ἐντεῦ-*

θεν ἀρξάμενος, τὴν ἑκάστου δόξαν ἐκθήσομαι, πολλῷ γελαιότεραν τῆς τῶν ποιητῶν θεολογίας οὖσαν; und nun vergleiche man damit, was Justin Dialog. c. Tryph. p. 139. ed. Thirlby darüber sagt. Ἔστι γὰρ τῷ ὄντι ἡ Φιλοσοφία μέγιστον κτῆμα καὶ τιμιώτατον θεῷ, ᾧ τε προσάγει καὶ συνίστησιν ἡμᾶς μόνη, καὶ ὅσιοι ἀληθῶς οὗτοί εἰσιν οἱ Φιλοσοφίᾳ τὸν νοῦν προσεσχηκότες. τί ποτε δέ ἐστι Φιλοσοφία, καὶ οὗ χάριν κατεπέμφθη εἰς τοὺς ἀνθρώπους τοὺς πόλλους λέληθεν. Οὐ γὰρ ἂν πλατωνικοὶ ἦσαν οὔδε στωϊκοὶ, οὔδε περιπατητικοὶ, οὔδε θεωρητικοὶ οὔδε πυθαγορικοὶ, μιᾶς οὔσης ταύτης τῆς ἐπιστήμης etc., und so viele andere Stellen, in den Apologien sowohl, wie im Dialog. Ueberall spricht sich der Freund, der warme Verehrer der Philosophie aus, dann auch, nachdem das Christenthum ihm höhere Erkenntniß gegeben, die alte Lehrerin noch liebt, ja dem sie dadurch erst recht theuer geworden ist, daß der λόγος sie gewürdigt hat, sich in ihr zu offenbaren. Wie denn Justin von aller vorchristlichen Philosophie behauptet, daß sie λογοφανίαι vor dessen ἐνσάρκωσις gewesen sey, und es soll nun dieser selbe Justin seyn, der in der Cohortatio sagt ὁρᾶτε τοίνυν τὴν ἀταξίαν τῶν παὰ ὑμῶν νομισθέντων γεγενῆσθαι σοφῶν, οὓς διδασκάλους ὑμῶν τῆς θεοσεβείας γεγενῆσθαι φατε. pag. 5. ed. Col. Dies ist nicht mehr Verschiedenheit der Ansicht zu verschiedener Zeit und bei verschiedener Gelegenheit, der ein jeder unterworfen ist, sondern offenbarer Widerspruch gegen sich selbst, den ein so vorsichtiger, tief forschender Philosoph

und Christ, als welcher Justin sich immer zeigt, nicht begehen konnte. Noch auffallender aber tritt dieser Widerspruch zwischen Justin und dem Verfasser der Cohort. hervor, in dem Urtheil, was sie über Plato und dessen Philosophie fällen. Man hat Justin oft den Vorwurf machen wollen, daß er mindestens ein eben so guter Platoniker als Christ gewesen sey, und wenn einen, so mag er diesen wohl verdienen, den die meisten der frühern Väter bis auf einen gewißen Grad mit ihm theilen. Man braucht ihn nur wenig zu kennen, um zu wissen, wie gern er, auch noch als Christ, platonisirt. Statt aller übrigen Beweisstellen, dafür hier nur eine: Apolog. I. p. 51. b. οὐχ ὅτι ἀλλότρια ἐστι τὰ πλατῶνος δόγματα τοῦ χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἐστιν πάντη ὅμοια, ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ἄλλων στωικῶν τε καὶ ποιητῶν καὶ συγγραφέων· ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενες ὁρῶν, καλῶς ἐφθέγξατο. Wie paßt dies nun zu dem, was der Verfasser der Cohort. p. 5. von Plato und beinahe auf allen Seiten seiner Schrift von dem Verhältniß der Philosophie zur wahren Gotteserkenntniß sagt? Alle Versuche, dies mit einer Ansichtsänderung, bei Justin zu rechtfertigen, deren neuester von Neander in seiner Kirchengeschichte gemacht ist, müssen an diesem harten Widerspruch scheitern, besonders, wenn man bedenkt, daß Justin erst Platoniker war, dann Christ wurde. Bald nach seiner Bekehrung soll er die Cohortatio geschrieben haben, worin er sich so hart gegen die Philosophie ausspricht, und doch räumt er ihr in seinen spätern Schriften wieder so vieles ein. Merkwürdige Unbeständigkeit und Inkonsequenz! Erst Philosoph,

dann Christ, und erklärter Feind aller Philosophie, dann wieder eben so erklärter Freund derselben. Und diesen Vorwurf, diese wahrhaft kränkende Beschuldigung von Folgewidrigkeit und Schwäche, hat man unserm Märtyrer, der seine Beständigkeit und Treue doch mit dem Tode besiegelte, lieber machen wollen, als ihm eine Schrift absprechen, die so viele Zeichen an sich trägt, daß sie kein Erzeugniß seines christlich philosophischen Geistes sey. Dazu bemerke man noch, daß in der Cohortatio bei den Auseinandersetzungen der Widersprüche und Verschiedenheiten der Philosophen unter einander keineswegs derjenige, auch nur äußerlich logische Zusammenhang herrscht, die große Folgerichtigkeit der Dialektik, die an dem Verfasser des Dialogs mit dem Tryphon immer anerkannt ist. Jener der Cohortatio, springt von Einem auf das Andere über, bricht in dem Angefangenen ab, ohne es zu vollenden, wiederholt sich, führt, was er versprochen, nicht aus (so z. B. will er dem Aristoteles beweisen, daß er sich öfter widersprochen, und sagt nachher keine Sylbe davon), und zeigt durch alle seine Bemerkungen, daß er in den Geist jener Philosophie durchaus nicht eingedrungen ist. Der größte Theil dessen, was er als ihre Lehre anführt, ist fast wörtlich aus der dem Plutarch zugeschriebenen Schrift de placitis philosophorum abgeschrieben; außerdem aber Alles so oberflächlich aufgefaßt, daß es ihm zuweilen begegnet, ihnen Sachen unterzuschieben, an die sie eigentlich gar nicht gedacht; die er bei einem genauern Eingehen auf ihren Schriften auch gar nicht darin finden konnte. In allen diesen Beziehungen zeigt er sehr viel Aehnlichkeit mit dem Verfasser der sehr schwa-

chen Irrisio gentilium philosophorum *). Ueberhaupt ist die Aehnlichkeit zwischen beiden Schriften wirklich sehr groß, so groß, daß man glauben könnte, der διασυρμὸς sey entwe-

*) Obgleich über den Verfasser der Irrisio so gut wie nichts bekannt ist, so läßt sich doch das Eine mit Bestimmtheit behaupten, daß es nicht Hermias Sozomenus der Kirchengeschichtschreiber ist, wie Lambec. Comment. de Bibl. Vind. l. 7. p. 54. irrig behauptet. Cave's gründliche Widerlegung H. Script. Eccles. I. p. 81. macht jedes Weitere überflüßig. Hier nur im Vorbeigehen, daß aber Cave's Hypothese, Socrates Scholasticus sey der Verfasser des Büchelchens, eben so wenig anzunehmen ist. Alle Schriften dieser Art polemischen Inhalts, wozu auch der kleine λόγος πρὸς Ἕλληνας unter Justins Schriften gehört, tragen durchaus das Gepräge einer frühen Abfassung an sich. Ihr Inhalt lag gar nicht mehr in der Tendenz des 4ten und 5ten Jahrhunderts, wo nur verkehrte christliche Philosophie, aber wenig oder keine heidnische mehr zu bekämpfen war. Bei dem gänzlichen Mangel aller Nachrichten über den Hermias, dessen Namen die irrisio trägt, darf auf die Zeit desselben nur aus der Schrift selbst geschlossen werden, und kann man aus analogen Erscheinungen der patristischen Literatur wohl auf die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts schließen. Uebrigens muß der Verfasser in einer von Griechenland und Kleinasien entfernten Gegend gelebt haben, wie dies aus dem Anfang der Schrift hervorgeht, wo eine genaue geographische Notiz über die Lage Korinths sich findet. Dazu konnte Hermias nur aufgefordert seyn, wenn er wußte, daß seine Leser darüber nicht unterrichtet waren, was sich bei Griechen und Kleinasiaten, die eine Verspottung heidnischer Philosophen lasen, nicht wohl voraussetzen läßt.

der weiter nichts als eine amplifizirende Bearbeitung des dritten Kapitels der Cohortatio, oder dieses ein gedrängter Auszug aus jenem. Besonders tritt diese oberflächliche Auffassung, dieses oft sogar Falschverstehen des Verfassers der Cohortatio bei der Philosophie des Plato hervor, auf den Justin selbst unendlich tiefer eingegangen ist, und den er viel zu hoch stellt, als daß er ihn durch solche Vorwürfe herabsetzen sollte. Man vergleiche Cohort. p. 6, 7, 8. mit Apolog. I. p. 51, 55, 56.

Oudins fünfter und letzter Grund ist endlich: Observant Tatianus, Eusebius, Hieronymus et Photius, Justinum in oratione paraenetica ad Graecos de daemonum natura disseruisse, cujus tamen argumenti nulla in hoc sermone vestigia extant. Unde concludimus hanc orationem primo loco (sc. inter scripta Justini) impressam, esse aliam omnino a legitimo Justini M. foetu, qui temporum injuria deperiit. Atque ex his simul sumptis rationibus hunc sermonem pro genuina Justini oratione suppositum esse, certo colligimus. Der hierin angeführte Grund ist eben schon weiter auseinandergesetzt worden, und wir verweisen daher hier darauf. Obgleich nach dem bisher Gesagten es wohl ziemlich entschieden sich herausstellte, daß Justin nicht der Verfasser der Cohortatio seyn kann, so sey es doch erlaubt, zur vollständigen Begründung der aufgestellten Ansicht von der Unächtheit der Schrift, noch folgendes anzuführen.

Der Verfasser derselben erlaubt sich eine Unredlichkeit, die offen am Tage liegt und durch nichts zu entschuldigen ist. p. 15. Ben. heißt es nämlich: Die Heiden würden sich, wenn

ſie auch die Unzulänglichkeit ihrer Dichter und Philoſophen zur Erkenntniß der wahren Religion einſähen, doch auf die Orakel berufen. Deßhalb hält der Verfaſſer es für nothwendig, ihnen einen Orakelſpruch anzuführen, der auf die Frage, welches Volk die wahre Gottesverehrung beſäße, ertheilt ſey, und der ſo laute:

Μοῦνοι χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἠδ' ἀρ Ἑβραῖοι,
Αὐτογένητον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν ἄγνως.

Porphyrius führte dies Orakel ebenfalls in ſeinem Buche de philosophia ex oraculis an, nach Euseb. praep. evang. 9. 10. Alle Codices des Juſtin leſen ἄγνως, eben ſo las Porphyr und nach ihm Euſebius, außerdem vergleiche man Euseb. Demonstr. 3. p. 114 und Oracula vetera bei Gallaeus p. 46. Es iſt einleuchtend, daß ἄγνως hier die einzig richtige Lesart iſt, indem es, in Verbindung mit σεβαζόμενοι den Grund angiebt, warum das Orakel gerade die Juden als das gottesfürchtigſte Volk anſieht, und ihnen die reinſte Gottesverehrung zuſchreibt p. 24. Nun führt der Verf. der Cohort. daſſelbe Orakel wieder an, doch hier in einem ganz andern Zuſammenhange. Er will nämlich beweiſen, daß das Pronomen αὐτὸς bei Homer einmal τὸν ὄντως ὄντα θεὸν bezeichne, und um zu beweiſen, daß auch ſonſt αὐτὸς dieſe Bedeutung habe, führt er den obigen Orakelſpruch hier noch einmal an, doch indem er ſtatt ἄγνως, was er hier nicht mehr gebrauchen konnte, αὐτὸν ſetzt, denn dies war ihm gerade nothwendig, wenn die Anführung überhaupt beweiſend ſeyn ſollte. Man könnte nun freilich einen Gedächtnißfehler anführen,

aber daß dieser nicht Ursache der Veränderung ist, geht deutlich aus der Art hervor, wie der Verfasser das Orakel an beiden Stellen benutzt, und dann ist auch das dazwischen liegende zu wenig, als daß er das Wort, worauf in jenem ersten Falle soviel ankam, hätte vergessen, oder mit einem andern verwechseln können. Gerade, daß in beiden Fällen die Bestätigung dessen, was bewiesen werden sollte, auf αὐτὸς und ἄγνως beruht, läßt hier nicht an einen Gedächtniß- oder Schreibfehler, sondern nur an absichtliche Veränderung denken; der Benediktiner Herausgeber hat daher ganz Unrecht, wenn er, weil in der zweiten Anführung, wo es nöthig war, αὐτὸν stand, dieses auch in die erste hineinkorrigirte, zumal, da er selbst eingesteht, daß ἄγνωτ die allgemein sich findende Lesart an jener ersten Stelle sey, und αὐτὸν nur auf dem Rande des Cod. Colbert. steht, worauf doch, wie er selbst zugesteht, durchaus kein Gewicht zu legen, indem dies αὐτὸν Marginalbemerkung eines, die erste Anführung des Orakelspruches mit der zweiten vergleichenden Lesers oder Abschreibers des Manuscripts ist. — Der Vorwurf offenbarer Unredlichkeit läßt sich schwer von dieser willkührlichen Veränderung entfernen, und Justin einer solchen anzuklagen, sind wir durch nichts berechtigt, und wir finden darin einen neuen und entscheidenden Grund, ihm die Cohortatio abzusprechen.

Betrachten wir endlich den in dieser Schrift herrschenden Geist und Charakter, und besonders ihr eigentlich Christliches im Vergleich mit den übrigen Schriften Justins, so finden wir Anlaß zu folgenden Bemerkungen. Auffallend muß es erscheinen, daß der Verfasser der Cohort., als er am Ende

der Schrift das Resultat seiner Untersuchungen zusammenfaßt, die Heiden auf eifriges Eingehen in die Schriften der Propheten hinweißt, nie aber der des Neuen Testamentes erwähnt, was doch bei ähnlichen Gelegenheiten in den übrigen Schriften Justins so oft und so ausführlich geschieht. Ja, man muß sogar behaupten, daß eigenthümlich christliche Ideen in dieser Schrift fast gar nicht sich finden, und wenn etwas dieser Art erscheint, so ist es nie rein und ohne Beisatz einer judaisirenden Auffassung, dies findet besonders Anwendung, auf die Erwähnung Christi in dieser Schrift, dessen überhaupt nur zweimal gedacht wird, das einemal tritt die jüdische Auffassung höchst merkwürdig hervor, indem er Christi ganze Bedeutung und Thätigkeit darauf beschränkt: τῆς τῶν ἀρχαίων προγόνων ἡμᾶς ἀνέμνησε θεοσεβείας. Also Christus ist nur ein Erneuerer, nicht einmal ein Verbesserer der älteren jüdischen Gottesverehrung. Die Beinamen λόγος θεοῦ ὑπάρχων, ἀχώριστος δυνάμει, etc. stehen ganz isoliert ohne Anklang im Vorhergehenden oder Folgenden da und verrathen einen Verfasser, der die λόγος Theorie das Lieblingskind der Zeit im Munde führt, und dabei seine in hohem Grade judaisirende Ansicht vom Christenthum beibehält. Doch füge man noch Stellen, wie diese: πανταχόθεν τοίνυν εἴδεναι προσήκει, ὅτι οὐδαμῶς ἑτέρως περὶ θεοῦ ἢ τῆς ὀρθῆς θεοσεβείας μανθάνειν οἷόν τε, ἢ παρὰ τῶν προφητῶν μόνον, τῶν διὰ τῆς θείας ἐπινοίας διδασκόντων ἡμᾶς. Dies οὐδαμῶς, ἑτέρως, μόνον und dergleichen verräth offenbar den Juden, der höchst oberflächlich vom Christenthum berührt ist. Dagegen sehe man Justin, der seine Ueberzeugung, daß durch Christum erst Gesetz

und Propheten erfüllt, und die Kenntniß des wahren Gottes vollendet sey, an so vielen Orten ausspricht. Vergl. Opp. p. 112, 139. 211. u. s. w. Für das Judenthum des Verfassers spricht ebenfalls, daß er, wenn er Philo und Josephus erwähnt, sie immer *οἱ σοφώτατοι*, oder *σοφοὶ καὶ δόκιμοι* nennt, epitheta ornantia, die er andern heidnischen oder christlichen Schriftstellern nie beilegt. Und welche große Mühe giebt er sich nicht, um das Alter des jüdischen Volks zu beweisen, wie sucht er gerade hierbei seine Belesenheit und Gelehrsamkeit an den Tag zu legen, ein Bestreben, das zu allen Zeiten unter den Juden heimisch war, vergl. J. Buxtorf ad libr. Cosri I. p. 3. Hortholt ad Justin p. 3. Und, nun dagegen Justinus, der in seinem Dialoge mit dem Juden Tryphon geradezu behauptet, Kultus und Gesetz der Juden, also ihre eigentliche *θεοσέβεια*, sey durch Christum aufgehoben. Man sehe Opp. p. 171. b. 291. d. 292. 235. d. 240. d. 261. c. und so viele andere Stellen.

Aus dem Gesagten geht, wir können wohl ohne Weiteres sagen, die Unmöglichkeit hervor, daß die Cohortatio einen und denselben Verfasser haben könne, mit dem Dialog. c. Tryphon und den beiden Apologien, die des Märtyrers wohlbegründetes Eigenthum sind. Daß sie aber zu seinem Namen und seinen Schriften gekommen sey, läßt sich leicht aus der Aehnlichkeit ihres Inhalts mit einer der ächten Schriften Justins, deren die Alten unter dem Namen *ἔλεγχος* erwähnen, erklären. Diese Unterschiebung muß aber schon früh geschehen seyn, da wir eben aus dem Zeugniß des Stephanus Gobaras bei Photius gesehen haben, daß sie schon im sechs-

ten Jahrhundert unter des Märtyrers Namen bekannt war. Wer aber ihr Verfaſſer geweſen, und zu welcher Zeit ſie geſchrieben, davon läßt ſich nichts als das Allgemeine, daß ein ſtark judaiſirender Chriſt, wenn man ihn überhaupt Chriſt nennen kann, im zweiten oder dritten Jahrhundert geweſen, ſagen, und bei dem gänzlichen Mangel aller näheren Anzeichen, dürfen auch keine anderweitigen Hypotheſen darüber aufgeſtellt werden.

Arendt.

II.

Recenſionen.

Mittheilungen über den Einfluß der Philoſophie auf die Entwicklung des innern Lebens. Münſter, 1831. In der Theiſſingſchen Buchhandlung.

Schon ſeit Langem ſind vielſtimmige Klagen darüber laut geworden, daß ſich die Philoſophie immer mehr vom Leben trenne und entferne. Das unmittelbare Bewußtſeyn des geſunden Menſchenverſtandes hat es gefühlt, daß in den herrſchenden Philoſophemen etwas ſey, was ſich nimmermehr mit dem wirklichen Leben vertrage, und indem es von keiner andern Geſtaltung der Philoſophie als dieſer abſtrakten und a priori conſtruirenden etwas wußte oder auch nur ahndete, hielt es dieſe Abſtraktheit, dieſe Entfernung vom Leben und dieſes Ueberfliegen aller Erfahrung für den bezeichnendſten Charakterzug der Philoſophie ſelbſt, und ſich ſelbſt eben deßhalb für berechtiget, wo nicht gar für verpflichtet, ſich ſeinerſeits ſo weit entfernt von der Philoſophie zu halten, als möglich. So kam es, daß die Philoſophie, nachdem ſie gegen

Ende

Ende des vorigen und zu Anfang des jetzigen Jahrhunderts durch die großen Versprechungen, die sie machte, sich bedeutende Theilnahme erworben hatte, plötzlich eine Gleichgültigkeit im Publikum erfuhr, die nur als der Erfolg getäuschter Erwartung begreiflich zu finden ist. Indem nämlich die Philosopheme Kants, Jacobis, Fichtes, Schellings und zuletzt Hegels neben vielfältigen Zwischen- und Nebenrichtungen, die nur nicht zu so allgemeiner Geltung erhoben worden als jene, sich rasch hinter einander jagten, und drängten und immer die spätere Gestaltung das Princip der vergangenen, wenn auch mit Einstimmung in großen Partieen des Einzelnen, aber Untergeordneten, aufhob, oder doch, wie bei Hegel in Beziehung auf Schelling geschah, so bedeutend modificirte, daß auch dieß um nichts weniger eine Umgestaltung zu nennen war; so gewöhnte man sich bald, irregemacht durch die vielen durch- und widereinander redenden Stimmen, diese Philosopheme als leuchtende Meteore am Horizonte des geistigen Himmels zu betrachten, nur dazu bestimmt, auf Augenblicke ein blendendes Scheinlicht über die Erde zu verbreiten, und sodann an der eigenen Hohlheit zu zerplatzen und zu vergehen. Leider waren diese Philosopheme dann auch wirklich so beschaffen, daß sie theilweise wenigstens zu einem solchen Urtheil berechtigten. Nur übersah man doch dabei ein Zweifaches. Einmal, daß dann doch eine ganz andere Gestaltung der Philosophie möglich war und ist, und zweitens, daß trotz ihrer Abstraktheit, trotz ihrer Negativität, und trotz ihres Unvermögens, auch nur die höchsten Principien zu einer allgemeinen Geltung zu erheben, dennoch schon durch die vielseitige Anregung des Forschungstriebes, durch die unermüdliche Bildungsthätigkeit

des formellen Bewußtſeyns jene Philoſopheme der Wiſſenſchaft einen bleibenden Gewinn errungen haben. Die Stagnation iſt durch jene Philoſopheme durchbrochen worden, und es kommt nur darauf an, die vielſeitige Bewegung der erregten Kräfte ihrem wahrhaften Princip zu vereinen, um ſie wahrhaft bildend, bauend und geſtaltend zu machen. Die Philoſophie muß von ihrer abſtrakten Verſtiegenheit herab, mitten ins friſche Leben ſteigen, und die Empirie muß ſich aus ihrer begriffloſen Vereinzelung und Aeußerlichkeit zur ſpekulativen Erfaſſung erheben, weil ſie nur ſo ihre wahre Centrirung und Begründung finden kann. Dieß wird aber ſo lange ein frommer Wunſch bleiben, als nicht durch eine tiefere Erkenntnißlehre dem noch allgemein der Philoſophie zu Grunde liegenden Wahn ein Ende gemacht ſeyn wird, daß der Menſch ſich dermalen im integren Zuſtande ſeines Erkenntnißvermögens befindet. Ein Wahn, der die tiefſte Unwiſſenheit über das Verhältniß des Erkennens zum Willen im Menſchen vorausſetzt und in dem Aberglauben ſeine Wurzel hat, daß das Erkenntnißvermögen des Menſchen nach wie vor daſſelbe ſeyend ſich gleichgültig dazu verhalte, ob der Menſch einen guten oder einen ſchlechten Gebrauch von ſeinem Willensvermögen gemacht hat: während doch nichts leichter einzuſehen iſt, als dieß, daß jede wahrhafte, weſentliche, und in das Innere der Dinge eindringende Erkenntniß nur durch den Willen vermittelt und vollendet wird. So lange dieſer Wahn nicht zerſtört ſeyn wird, ſo lange wird ſich auch der Philoſoph für berechtigt halten, nur das für wahrhafte Philoſophie anzuſehen, was er rückſichtslos auf die Erfahrung aus ſich ſelbſt, wie er ſagt, a priori deducirt und conſtruirt hat. Und darin wurde

er umsomehr bestärkt, je mehr er einsah, daß doch die Philosophie nothwendig über die Erfahrung hinausgehen müsse, und daß letztere allerhöchstens aussagen könne: so und so ist das und das, aber nimmermehr, warum es so und so ist. Der Empiriker hingegen fand häufig, daß das, was der Philosoph a priori deducirt und construirt und mit absoluter Nothwendigkeit erkannt zu haben vorgab, im Grunde auf der oberflächlichsten Auffassung der Erfahrung beruhte, und er verwarf daher jeden Versuch einer solchen Deduktion als ein vergebliches Bestreben über die Erfahrung hinauszukommen. Indessen ist es nicht sehr schwer zu erweisen, daß die abstrakte Auffassung eines Gegenstandes so wenig taugt, als die blos empirische, begrifflose, und daß vielmehr die Wahrheit selbst nur in der Mitte ist, nämlich da, wo die spekulative Auffassung sich zugleich in der Erfahrung bewährt, und die Erfahrung selbst dem Begriff nicht widerstreitet. — Denn der Begriff ist erfahrungsfrei, aber nicht erfahrungslos. Erst dann, wenn erkannt ist, daß der Mensch, als nicht mehr in der Integrität seines Erkenntnißvermögens seyend, einer Leitung, Orientirung und Begründung durch die Erfahrung bedarf, ehe er sich zum freien Begriff zu erheben vermag, daß er aber dann wirklich im Stande ist, die Erfahrungswelt erkennend zu bewältigen und zu durchdringen, wird durch die Philosophie wieder mit dem Leben sich versöhnen, und zurückgekommen von der einseitig formellen Richtung oder doch dem Ueberwiegen dieser Seite, sich wieder mit reicherm Gehalte erfüllen und dem unmittelbaren Bewußtseyn näher getreten, einen bildenden und gestaltenden Einfluß auf das Leben zurückerhalten, den sie seit geraumer Zeit mehr und mehr ver-

loren hat. Zur Erreichung dieses Ziels das Seine beizutragen, hat der Verfasser vorliegender Schrift sich zur Aufgabe gesetzt. Wir wollen nun sehen, wie er derselben Genüge gethan.

Gleich in dem Vorwort seiner Schrift beurkundet der Verfasser seinen Beruf zum Philosophen damit, daß er die Idee und die Aufgabe der Philosophie klar und gründlich erfaßt und ausspricht, indem er zugleich die Hauptmomente der geschichtlichen Entwicklung derselben seit Kant nach ihren centralsten Beziehungen und nach der Seite ihres wirklichen Fortschrittes hin, trefflich herausstellt, und indem er doch zugleich die Seite der Irrthümlichkeit und Mangelhaftigkeit dieser Philosopheme keineswegs übersieht, am Schlusse auf denjenigen Forscher hinweißt, in dessen Philosophie alle jene Mangelhaftigkeiten beseitigt, und alle Gegensätze jener in ihrer Einseitigkeit sich wechselseitig ausschließenden, ja vernichtenden Philosopheme überwunden und versöhnt sind. — Die Philosophie ist dem Verfasser zunächst die Selbstverständigung des denkenden Geistes, die fortschreitende, immer tiefere Erfassung des Selbstbewußtseyns, zur Befreiung desselben von der Befangenheit im Widerspruche und Gegensatze, also mit anderen Worten, dürfen wir hinzusetzen, um die Ansicht des Verfassers noch bestimmter auszudrücken: die Befreiung des Erkenntnißvermögens durch dessen Erfüllung, wie die Idee der Moral ausgesprochen werden kann, als die Befreiung des Willensvermögens durch dessen Erfüllung und die Idee der Rechtslehre als die Befreiung des Thätigkeitsvermögens durch die Erfüllung desselben. Wie denn in der sich wechselseitig fordernden und ergänzenden Erfüllung dieser drei Grundvermö-

gen des Menſchen der ganze Menſch in ſeine erfüllte Exiſtenz, d. i. in ſeine Vollendung eintritt. Als die Repräſentanten der einen wahren Richtung, welche die Rechte des Glaubens, wie des Wiſſens gleicherweiſe vindicirte, und der zwei extremen Richtungen, wovon die eine den Glauben in die, obwohl auf der Stufe der verneinenden Abſtraktion feſtgehaltenen Wiſſenſchaft, die andere das wiſſenſchaftliche Element in den auf das religiöſe Gefühl unabhängig vom Chriſtenthum baſirten Glauben abſorbirte, führt der Verfaſſer mit gründlicher Einſicht Kant, Haman und Jakobi auf. Während Kant die Wiſſenſchaft, obwohl, wie geſagt, auf der Stufe der verneinenden Abſtraktion, geltend machte, bewahrte er das Element des philoſophiſchen Denkens, der Spekulation und das Princip der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß der Wahrheit, gegenüber der Unmittelbarkeit des Glaubens. Dagegen die Jakobiſche Philoſophie, indem ſie den poſitiven Elementen des Bewußtſeyns eine philoſophiſche Geltung in unmittelbarer Gewißheit, im Glauben conſtituirt, und damit die Wahrheit im Elemente des Gefühls und der Vorſtellung feſthält, dem Bewußtſeyn eine feſte Baſis (welche der Kriticismus zerſtört) und dadurch ein Licht gibt, welches im weitern Fortſchritte durch die folgende dialektiſche Nacht ein leitendes Geſtirn wird. So machte ſich auch hier jenes geheimnißvolle Geſetz aller zeitlichen Entwicklung geltend, welches darin beſteht, daß, wenn einmal die die Gegenſätze verſöhnende und einende Mitte verloren iſt, die wechſelſeitige Entgegenſetzung der Extreme ſelber dazu dienen muß, eine höhere und tiefere Einheit und Mitte zu erringen, als die verloren geweſen. Jeder Gegenſatz, je beſtimmter und ſchärfer er hervortritt, ſetzt ſich nämlich ſei-

nen Antipoden als einen Gegenstand der Ueberwindung gegenüber, und nöthigt ihn so aus seiner Einseitigkeit herauszugehen, um den Gegner, der nur mit seinen eigenen Waffen zu besiegen ist, wirklich zu überwinden. Jeder Theil empfängt auf diese Weise unvermerkt die guten Kräfte des andern und somit die Befreiung von seiner eigenen Einseitigkeit und Schwäche, womit dann unausbleiblich die höhere Mitte beiderseits gewonnen werden muß. Es ist die List der Idea mitten durch den Zeitstreit der Gegensätze sich ein tieferes Moment ihrer Manifestation zu bereiten. Aber auch schon mitten in jenen Gegensätzen mußte in einer einzelnen Erscheinung die Einheit und Versöhnung der Gegensätze repräsentirt seyn, und so stand der geniale Haman, eine mächtige Stütze gegen die Verneinung und Vernichtung jedes tiefern Gehaltes im Glauben, wie im Erkennen, theils in verdeckter, scharfer Ironie sich aussprechend, theils Flammenschleudernd gegen die hohlen Strohpaläste jener Philosophie als großartiger Prophet einer Zukunft da, in welcher seine tiefen Blicke und Ahnungen zu allgemeinem wissenschaftlichem Bewußtseyn würden erhoben seyn.

Zuvor aber mußten noch andere längst vorbereitete Gegensätze in der Wissenschaft hervorgetreten und überwunden seyn, ehe der freudige Tag dieser Zukunft aufgehen konnte.

Zum Schluße des Vorwortes deutet der Verfasser auf die Baader'sche Philosophie hin, als welche es offenbar ist, nie sich zeigen wird, die neben der Hegel'schen Philosophie der philosophischen Entwicklung des Verfassers die bestimmte, klare, ihrer selbst gewisse Richtung, Leitung und Begründung gegeben hat.

Die Worte des Verfassers sind: „Zugleich wird der bedeutende Einfluß aufgezeigt werden, welchem eine der Hegelschen Philosophie gegenüber sich erhebende, religiöse Philosophie, als wissenschaftliche Auffassung, spekulative Selbstverständigung des denkenden Geistes über den concreten Gehalt des Christenthums, auf die Erreichung der Stufe der wahren Immanenz ausübt. Diese religiöse Philosophie erhebt sich theils als Alliirte der Hegelschen Philosophie in der Festhaltung des Princips, daß nur die wissenschaftliche, denkende Auffassung des Gehalts zur Erkenntniß der Wahrheit führe, entgegen dem Princip des unwissenschaftlichen Pietismus unserer Zeit, theils tritt sie in gleichstrenger Wissenschaftlichkeit als Gegnerin der Hegelschen Philosophie auf, so fern sie deren Resultate als irreligiös betrachtet, ohne jedoch den Werth der in der Hegelschen Philosophie gewonnenen Einsichten zu verkennen." — Der Verfasser hat für die Mittheilung seiner Ideen die Briefform gewählt, und in der That scheint dieselbe für den speziellen Zweck dieser Schrift, die Spekulation dem Leben näher zu bringen, als höchst geeignet. Denn der Briefton bringt es schon von selbst mit sich, Alles in die nächste Beziehung zum concreten Leben zu bringen, in der Form der Mittheilung sich aller absonderlichen und verschraubten Ausdrucksweisen zu enthalten und vielmehr in einer Sprache zu sprechen, welche dem nur überhaupt wissenschaftlich gebildeten Bewußtseyn zugänglich und leicht verständlich erscheint. Auch hat der Verfasser jene Klippe glücklich zu vermeiden gewußt, an der die meisten Schriftsteller in Briefform zu scheitern pflegen, nämlich die Breite der Darstellung. *Νήπιοι οὐκ ἴσασιν ὅτου πλέον ἥμισυ παντός.*

Ueberhaupt zeigt sich der Verfasser durchaus als Meister seines Stoffes. Neben der Gabe ächt spekulativer Erfassung und Eindringung in die Tiefen des Geistes und der Natur ist er ausgestattet mit ächt poetischem, d. i. bildendem und gestaltendem Sinne. Seine Sprache schmiegt sich dem Inhalte fügsam und zart an. Selbst diejenigen Ideen, welche er aus Baaders Philosophie geschöpft hat, erscheinen in seiner Darstellung als in der freiesten Nacherzeugung wiedergeboren und in die eigenthümliche Farbe seiner eigenen zarten und poetisch-lebendigen Natur gekleidet, und so ist auch die große dialektische Gewandtheit, die er offenbar durch das Studium der Hegelschen Philosophie gewonnen, doch durchaus frei von der Hegeln eigenthümlichen farblosen, oft bizarren und steifleinenen Darstellungsweise. Diese Freiheit des Geistes scheint der Verfasser vorzugsweise dem lebendig schöpferischen, poetischen Bildungsvermögen seines Gemüthes zu verdanken zu haben, welches sich der Betrachtung der Wunder der Natur und der Schönheiten des Himmels und der Erde mit derselben Liebe zuwendet, mit welcher es sich in die Tiefen des Geistes und der Selbstbeschauung des innersten Herzens versenkt.

Eine Reise durch Italien und die Schweiz gibt dem Verfasser Gelegenheit, den Reichthum der Schönheiten der Natur zu schildern und den Eindruck zu beschreiben, den dieselben auf sein eigenes Gemüth wohl hervorgebracht haben. Denn die frische lebendige und plastische Auffassung und Darstellung bezeuget deutlich genug, daß der Verfasser Alles selbst erlebt hat, was er in so getreuen Farben wiederzugeben versteht, und dies kann Referent um so mehr bezeugen, da ihm selbst das Glück geworden, den größern Theil der von unserm Rei-

senden besuchten Gegenden mit eigenen Augen gesehen zu haben.

Mit diesen Schilderungen, in welchen selber der tiefblaue Himmel Italiens sich spiegelt und die riesige Alpenwelt in ihrer ganzen Majestät, wie im Spiegel eines klaren Sees magisch widerscheint, verknüpfen sich dem Verfasser sogleich die geistigsten Beziehungen. Denn die Natur ist ihm eine Symbolik des Unendlichen und eine hierogiyphische Sprache, worin die ewige Idee sich ausspricht.

Nach einem raschen Fluge durch das sonnige Italien und die schöne Schweiz ist die Reise bald vorüber, und mit ihr der Wahn, daß durch die großen Eindrücke der Natur und Kunst, durch den Reichthum des äußern Lebens dem geistigen Leben eine den Widerspruch dauernd überwindende Richtung gegeben werde. Es ist das klarste Bewußtseyn erwacht, daß dies durch äußeres nicht zu erlangen steht, daß vielmehr der Contrast und Widerspruch nur stärker zurückkehrt. Nur der Glaube, welcher Erkenntniß des denkenden Geistes geworden ist, der nun in der Wahrheit ruht, vermag den Gegensatz zu versöhnen und das Leben vom innern Widerspruche zu befreien. Wenn nun die Philosophie das Bestreben des denkenden Geistes ist, die Wahrheit zu erkennen und uns dadurch vom Widerspruche zu befreien, so muß die Philosophie zu dem gewünschten Ziele wenigstens annähernd führen.

Der Kantische Kriticismus wird nun zuerst vorgenommen. Aber es zeigt sich sogleich, daß er der Idee der Philosophie nicht entspreche, sondern vielmehr dieselbe geradezu aufhebe, indem er die Möglichkeit alles wahrhaft metaphysischen

Wiſſens läugnet. Nach einer ſehr gelungenen Schilderung des Einfluſſes der Kantiſchen Philoſophie auf das Gemüth des in ihr Befangenen, nach vielen treffenden Bemerkungen über ihren eigentlichen Grundcharakter und nach dem billigen Zugeſtändniß, daß trotz ihrer negativen Richtung doch durch ſie der Forſchungsgeiſt mächtig gefördert worden, wendet ſich der Verfaſſer zur Betrachtung der Jakobiſchen Philoſophie, die ſeinem Gemüthe weit mehr zuſagte, in der er aber dennoch nicht verharren konnte, weil es ihm bald klar geworden, daß derjenige Glaube, der nicht zum Wiſſen fortſchreitet, und bloß eine ſubjektive Unterlage hat, indem er die objektive in der Offenbarung ignorirt, oder gar ſich ihr feindlich widerſetzt, nicht der wahrhafte und zum Frieden führende Glaube ſeyn könne. So treffend nun auch manche Bemerkungen über den Geiſt der Jakobiſchen Philoſophie ſich erweiſen, ſo iſt doch nicht zu verkennen, daß der Verfaſſer von einer gewißen Vorliebe für Jakobi eingenommen, zwar nicht das Mangelhafte dieſer Philoſophie verkennt, aber doch in einem allzumilden Lichte erſcheinen läßt. Denn flach iſt und bleibt die Jakobiſche Glaubens- wie Erkenntnißlehre und zeigt ſich nur als die umgekehrte Flachheit der Kantiſchen. Die letztere nämlich läugnet die Syntheſis des Erkenntnißvermögens, und kann daher auch nicht zu deſſen Analyſis gelangen. Erſtere läugnet die Analyſis des Erkenntnißvermögens, und hebt dadurch rückwirkend auch die bereits anerkannte Syntheſis wieder auf, indem ſie ſo zu einer ſubjektiven herabgeſetzt wird. Was aber die Jakobiſche Glaubenslehre betrifft, ſo iſt auch dieſe ſo ganz ungenügend, daß ſie nicht einmal den Unterſchied zwiſchen dem unmittelbaren Wiſſen als dem Wiſſen des Ge-

wußtſeyns oder dem unfreiwilligen Glauben und dem freiwilligen, lebendigen und religiöſen Glauben mit Klarheit erkannte und feſthielt, wodurch es ihr geſchah, daß ſie jenen erſten unfreiwilligen Glauben, der nichts weiter iſt als die im Gewiſſen aufgenöthigte Ueberzeugung von der Exiſtenz Gottes, ſchon für Religion hielt, während doch nur der Glaube in der zweiten Bedeutung als die freiwillige Hingabe, das liebevolle Vertrauen und das demuthvolle Geloben erſt wahrhaft Religion genannt werden kann. Eben deßhalb konnte ſich auch die tiefe Bedeutung des hiſtoriſchen Glaubens der Jakobiſchen Philoſophie nicht im rechten Lichte zeigen. Denn, um dieſe Bedeutung verſtehen zu können, wird eben jener lebendige, innere Glaube vorausgeſetzt, und was vor Allem wichtig iſt, die von jener Philoſophie gänzlich überſehene oder abſichtlich ignorirte Wahrheit, daß der Menſch der centralen und totalen Offenbarung Gottes von Innen verluſtig gegangen iſt, und daher zur Ergänzung des Reſtes dieſer innern einer äußern, peripheriſchen geſchichtlichen bedürftig geworden iſt, ſo daß nun jede von beiden zur Ergänzung und Beſtätigung der andern dienen muß, und daß erſt in ihrer Conjunktion die volle Wahrheit hervortritt.

Was nun der Verfaſſer ſelbſt bei Gelegenheit der Stellung, die ſich die Jakobiſche Philoſophie gegen das Chriſtenthum gab, über das Verhältniß der Philoſophie zum Chriſtenthum im Allgemeinen andeutet, geht nicht bis zu der Tiefe, wo dieß Verhältniß bis auf ſeinen letzten Grund erkannt wird.

Brauchbar und ſchätzenswerth ſind wohl einzelne Bemerkungen des Verfaſſers, aber in der Hauptſache theilt er die-

jenigen Irrthümer, welche über dieſen Gegenſtand ziemlich allgemein herrſchend geworden ſind. Er erkennt wohl, daß die Oppoſition zwiſchen Philoſophie und Chriſtenthum nur durch das ſelbſtiſche Eigenſtreben des ſich ſelbſt Alles zu verdanken haben wollenden Menſchen entſtanden iſt; daß dieſe Oppoſition ſich ſomit als eine unwahre und falſche erweist, und daß vielmehr alle Philoſophie den lebendigen und religiöſen Glauben, der immer und überall den Glauben an Gott als den Erlöſer, Helfer und Retter aus den Banden der Sünde und des Irrthums miteinſchließt oder vielmehr identiſch mit ihm iſt, zu ihrer begründenden Grundlage hat. Hierin iſt der Verfaſſer über die gewöhnlichen Vorurtheile der beiden einſeitigen Richtungen, des unwiſſenſchaftlichen Glaubens und des glaubensloſen Wiſſens hinaus. Aber er erkennt nicht klar und durchgreifend genug die centrale Natur des Chriſtenthums. Es iſt zwar kein Zweifel, daß er mit uns einverſtanden iſt, wenn wir behaupten, daß das Chriſtenthum nicht erſt mit dem ſichtbaren Erſcheinen Chriſti begonnen hat, ſondern ſo alt als die Geſchichte ſelber iſt. Auch dieß gibt er gewißlich zu, daß die Wirkſamkeit Chriſti von der Mitte der Zeit aus zurück bis an den Anfang eben ſo gut, als vorwärts bis zum Ende der Zeit reiche, wobei es ſich von ſelbſt verſteht, daß dieſe Wirkſamkeit Chriſti ſich der Menſchheit ſelbſt nur in Stufenweiſe — fortſchreitender Entfaltung offenbaren konnte. Zuverläßig alſo erkennt der Verfaſſer dieſe Wirkſamkeit Chriſti an, aber er ſcheint ſie bloß auf das auserwählte Volk im alten Teſtamente und auf die chriſtlichen Völker im neuen Bunde einſchränken zu wollen, oder unbewußt und unbedacht eingeſchränkt zu haben. Wenn er alſo auch

die Centralität des Chriſtenthums in dieſem Sinne anerkennt, ſo erkennt er ſie doch nicht vollſtändig, weil er gewiße Völker, ja der Zahl nach die Mehrheit der Menſchheit von jener centralen Wirkſamkeit Chriſti auszunehmen ſcheint: wobei offenbar vergeſſen wird, daß doch Chriſtus für alle Menſchen geſtorben iſt, und alſo auch alle ſeine Wirkſamkeit erfahren müſſen, und kein Volk und kein einzelner Menſch ſchlechthin davon ausgeſchloſſen ſeyn könne. Allerdings muß behauptet werden, daß jene Wirkſamkeit Chriſti ſich in ſeiner Kirche im alten, wie im neuen Bunde am kräftigſten erwieſen habe und erweiſe, und daß ſeine Wirkſamkeit bei den Heiden freilich nicht ſo unmittelbar, offenbar und central ſeyn könne. Allein erquickt und ernährt nicht die Sonne auch dort, wo düſtere Wolken ſich zwiſchen ſie und die Erde verhüllend legen, alle Geſchöpfe der Erde? erzeugt ſie nicht auch dort noch Tag, wo ſie nicht hinter dem dichten Nebelgewölke hervortreten kann? Wenn ſie gleich in jenen glücklichen Regionen der Erde, wo ſie vom wolkenloſen Aether ihre goldenen Strahlen herniederſendet, alle Geſchöpfe viel inniger erquickt, viel reicher ernährt, und mehr und mehr zu reinen Sonnenbildern ſich heranzieht, wenn ſie gleich hier einen viel glanzvollern und hellleuchtendern Tag über die ſonnigen Fluren zu verbreiten vermag? Chriſtus iſt im alten, wie im neuen Bunde auch unter den Heiden wirkſam geweſen, und hat ſich nicht unbezeugt gelaſſen, im Innern als Stimme des Gewiſſens, im Aeußern in den Reſten der auch bei ihnen nicht ganz verlorenen Uroffenbarung. Ja in allem, was in der Heidenwelt wahrhaft Edles, Tugendhaftes und Bewunderungswerthes im Leben, in Kunſt und Wiſſenſchaft zu Stande gebracht wor-

den, ist die Wirksamkeit Christi gegenwärtig gewesen, und nur in der, wenn auch unerkannten und im Innern verborgenen, Kraft Christi sind jene Thaten ausgewirkt worden.

Es ist daher eine ganz falsche Auffassung des heidnischen Alterthums, wenn der Verfasser meint (S. 50.): Was der Menschengeist aus sich vermöge, darüber müßten wir die Alten befragen, und wenn er im Ernste behauptet, bis zu welchem Grade der Mensch die Idee freithätig allein aus sich entwickeln könne, zeige die Lehre Plato's, welcher hier am weitesten gekommen sey. Als wenn der Mensch irgend etwas Wahrhaftes schlechthin aus eigener Kraft hervorzubringen vermöchte, und nicht vielmehr nur in der aufschließenden Kraft, Begründung und Assistenz des göttlichen Geistes, die auch da nicht gefehlt haben kann, wo sie als solche nicht sichtbar hervorgetreten, oder doch nicht erkannt worden ist. Aber sogar auch dieses hat wenigstens theilweise bei den Alten stattgefunden, und gerade darin unterscheiden sich die auch in ihren Irrthümern und in ihrem Aberglauben noch ehrwürdigen alten Heiden von den neuen christlichgeborenen ungläubigen und ideelosgewordenen Heiden, die ihre Unwissenheit und Blindheit einst um so weniger werden entschuldigen können, je mehr ihnen das Licht nahe gerückt worden ist, welches den alten noch gefehlt hat, darin gerade behaupten wir, unterscheiden sich die alten von den neuen Heiden so vortheilhaft, daß jene bei allem ihrem Denken, Wollen und Thun von dem lebendigen Glauben an eine ihnen in ihrer innersten Lebensthätigkeit von innen heraus hülfreiche göttliche Macht ausgingen, während diese das hoffährtige nil admirari und nulli subjici an die

Spitze ihrer Philosophie stellend lediglich aus sich selbst die Wahrheit und die Kraft des guten Wollens und Thuns nicht bloß schöpfen zu können, sondern sogar zu müssen im selbstverschuldeten Wahne stunden, und sich einbildeten, berechtigt zu seyn, selbst Gottes Existenz nur in so fern anerkennen zu müssen, als sie dieselbe durch sich selbst zu erkennen vermöchten. —

Ueber die Mystik und das Studium derselben, macht der Verfasser sehr beherzigenswerthe Bemerkungen, die besonders denen zu empfehlen sind, welche die Mystik nur vom Hörensagen kennen und sich in ihrem bornirten Concept die wunderlichsten, verkehrtesten und unwahrsten Vorstellungen über dieselbe combiniren. Einem in Erschlaffung und Weichlichkeit einerseits, andererseits in frömmelnden Pietismus versunkenen Zeitalter, wie das unsrige, ist freilich die kräftige Kost der Mystik, welche die frischeste und lebendigste Energie, die concentrirteste Vertiefung und den freiesten Adlerschwung des Gemüthes und des Gedankens verlangt und erweckt eine allzuarge Zumuthung, die ihm aber doch nicht erlassen wird, und der es am Ende dennoch ihr Recht wird widerfahren lassen müssen. —

Nachdem der Verfasser den Manen des ehrwürdigen Haman die gebührende Ehre angethan und des genialen Mannes hohe Stellung und bedeutende Wirksamkeit in und für seine Zeit hervorgehoben hat, geräth er im Verfolge seiner Ideen über das Christenthum auf die Betrachtung der alten und neuen Kunst. In der That erfaßt er nun auch den charakteristischen Unterschied, ja Gegensatz zwischen der alten und neuen Kunst in so weit sehr richtig. Denn es ist durchaus wahr,

was der Verfaſſer behauptet: daß die Alten ſich im Kreiſe der abgeſchloſſenen, klaren und ſo als in ſich vollendet erſcheinenden Endlichkeit, worin ſelbſt das unendliche Element zur Vollendung dieſes Gebiets mit hereingezogen und durch die Kunſt in beſtimmten Formationen als endlich fixirt war, hielten: während mit dem Chriſtenthume die innere Unvollendtheit des Kreiſes der Endlichkeit offenbar und der Menſch zur wahren Erfüllung und Vollendung ſeines Daſeyns auf eine Region außerhalb dieſes Kreiſes hingewieſen wurde. Daher das Element der Sehnſucht nach der Erfüllung und Vollendung des endlichen und relativen Daſeyns durch das concrete Unendliche und ſomit die Wehmuth im Charakter der romantiſchen Poeſie, welche deßhalb jene Claſſicität der alten Kunſt nur noch in der Geſtaltung ganz erreichen kann, da ihr Gehalt immer eine unvollendete Seite hat. Um indeſſen den Charakter der alten Kunſt vollſtändig zu bezeichnen, muß man den Zug der tiefen Wehmuth, der ſich ſelbſt in den vollendetſten Produktionen der alten Kunſt dem Auge des unbefangenen und ſinnigen Betrachters darbietet, und der ſelbſt in den architektoniſchen, der Pflanzenwelt nachgebildeten Verzierungen unverkennbar iſt, nicht überſehen. Einerſeits ſcheint dieſer unverkennbare Zug der Wehmuth als der unbewußte Ausdruck des tiefeingeprägten Gefühls, aus der urſprünglichen Herrlichkeit des Paradieſes in die Unfreiheit der Natur entſunken zu ſeyn, aufgefaßt werden zu müſſen, andererſeits als der Schmerz der Ironie, die darin liegt, daß ſich das Endliche und Materielle als das Vollendete, Vollkommene und ſich ſelbſt Genugſame darzuſtellen ſtrebt, während es doch gerade das reine Gegentheil davon in Wahrheit iſt. In der alten Kunſt herrſcht

die

die Wehmuth vor, weil der Schmerz über das Ungenügende aller irdischen Existenz noch von keinem Strahl der Hoffnung der Befreiung davon berührt worden, in der neuen Kunst herrscht die Sehnsucht vor, weil nicht blos ein klareres Bewußtseyn und eine tiefere Empfindung der Unfreiheit, Gebundenheit und Erniedrigung des Menschen durch Christus erwacht ist, sondern auch weil die Hoffnung der Befreiung lebendig geworden ist. —

Trefflich sind des Verfassers Bemerkungen über den mit dem Christenthum unvereinbaren Charakter des indischen Pantheismus. Aber überraschend ist der Uebergang, den der Verfasser von diesem indischen auf den Hegel'schen Pantheism macht. Denn, wie sehr beide in dem Resultate auf dasselbe hinauslaufen, nämlich auf die Selbstvernichtung des Geistes und der gesammten Endlichkeit, so sind sie doch durch eine ungeheuere Kluft geschieden. Der Pantheism der Alten steht überhaupt dem der Neuern gegenüber, wie die Dynamik der Mechanik, wie die glühendste, frischeste und poesiereichste Naturbegeisterung dem trockenen, dürren, abstrakten, logischen Reflexionsenthusiasmus.

Wie aber für jene Gestaltung der indische, so ist für diese der Hegel'sche Pantheism der beste Repräsentant. Schärfer kann sich in dieser Rücksicht nichts entgegenstehen als diese beiden Gestaltungen des Pantheism. Es ist höchst interessant und führt zu überraschenden Aufschlüssen, den Gründen dieser Verschiedenheit nachzudenken, die nach unserer Ueberzeugung darin zu finden sind, daß die alte Welt nichts vom Christenthum wußte, und daher sehr natürlich völlig in ihrer Weltanschauung leben und weben konnte, während die neuere Welt

nur mit einer Art von Gewaltſamkeit dem Pantheism ſich ergeben kann, weil das Licht der Offenbarung in ſie hineinleuchtete und die innere Nichtigkeit des Pantheism fühlbar machte. Zum Theil iſt es eben dieſe von jedem Pantheiſten deutlich genug gefühlte Schwäche, welche in neuern Zeiten das Streben des Pantheism herbeiführte, ſich dem Chriſtenthum anzuſchließen und daſſelbe zu einer Stütze ſeiner ſelbſt zu gebrauchen oder vielmehr zu mißbrauchen. Eine Liſt der Schlange, von der ſich viele berücken laſſen. Uebrigens haben alle neuern pantheiſtiſchen Beſtrebungen denſelben Erfolg, welchen die Bemühungen der Künſtler erfahren, die die antike Kunſt wieder hervorrufen wollen — ſie bleiben weit hinter den Alten zurück, weil ſie eben weiter ſeyn und weiter ſtreben ſollten. Gründlich und in lichtvoller Zuſammenſtellung trägt der Verfaſſer die allgemeinſten und grundcharakteriſtiſchen Principien der Hegelſchen Lehre vor, und verbreitet ſich mit vieler Einſicht über den innern Zuſammenhang derſelben. Eben ſo iſt das tief gedacht, was der Verfaſſer der Hegelſchen Lehre gegenüberſtellt. Aber das Verhältniß der Hegelſchen Lehre zu der von dem Verfaſſer ſelbſt gegebenen Anſicht, welche im Weſentlichen keine andere iſt, als wie ſie ſchon ſeit geraumer Zeit in Baaders Schriften ſich ausgeſprochen findet, tritt wenigſtens nach einer Seite hin nicht mit Beſtimmtheit und durchſichtiger Klarheit hervor. Es iſt des Verfaſſers Meinung, die Hegelſche Philoſophie als jene Geſtaltung der philoſophiſchen Beſtrebungen in Deutſchland hinzuſtellen, welche mehr als jede frühere zur Erreichung desjenigen Standpunkts hingeführt habe, zu dem er ſich ſelbſt bekennt, und welche ihn mit Recht als die Verſöhnung der Philoſophie mit der Reli-

gion gilt. Dieſes kann denn auch wirklich auf den erſten Anblick hin ſo erſcheinen, wenn man die allgemeinſten Beſtimmungen der Hegelſchen Philoſophie vergleicht mit den Ausſprüchen dieſer letzten Betrachtungsweiſe. Sobald aber der concrete Inhalt dieſer allgemeinen Beſtimmungen in ihrer eigenthümlichen Bedeutung entwickelt werden ſoll, ſo zeigt ſich der himmelweite Unterſchied zwiſchen beiden Denkweiſen. Dem Reſultat nach iſt kaum ein größerer Gegenſatz denkbar, als derjenige, welcher hier ſtatt findet. Es iſt daher ſehr auffallend, wie der Verfaſſer auf der einen Seite der Hegelſchen Philoſophie ein ſo hohes Lob zuerkennen kann, daß er von ihr behauptet: es ſtelle ſich in ihr eine hohe, ja bis jetzt vielleicht die höchſte philoſophiſche Entwicklung des Denkens, als des Geiſtes ſelbſt dar, und doch auf der andern Seite ſich genöthigt ſieht, eben dieſer Hegelſchen Lehre in allen und jeden concreten Beſtimmungen zu widerſprechen und eine ihrer innerſten Geſinnung nach central-entgegengeſetzte Anſicht gegen ſie geltend zu machen. Wenn es doch wahr iſt, und es iſt wahr, was der Verfaſſer behauptet, daß der Gott der Philoſophie des abſoluten Wiſſens ein allmächtiges Geſpenſt wird, daß dieſe Lehre mit dem Chriſtenthum unvereinbar iſt, weil ſie als pantheiſtiſch das Verhältniß des Menſchen zu Gott und zur Natur total verrückt, und indem ſie das Wiſſen abſolut machen will, die Erkenntniß der Wahrheit verdunkelt, wenn es doch wahr iſt, daß, indem ſo das abſolute Wiſſen die Region über dem Menſchen ganz in die Region des Menſchen hinabzieht, oder dieſe zu jener, ſie ganz umfaſſend, heraufhebt, die Gränze der Wahrheitserkenntniß für den Menſchen überſchritten, das abſolute Wiſſen übermenſchlich und ſo

die Philoſophie, welche es zu enthalten behauptet, in ihrem abſoluten Wiſſen zuweilen faſt unmenſchlich wird; wenn es doch wahr iſt, was der Verfaſſer wohl zugeſteht, daß in einer Philoſophie, in welcher Gott in der Welt, und die Welt wieder in Gott zu Grunde geht, ſomit die Perſönlichkeit Gottes ſo gut als die der ſelbſtbewußten Geſchöpfe vernichtet iſt, in einer Philoſophie, in welcher die Natur nichts iſt, als der Abfall der göttlichen Ideen von ſich ſelber, die Geſchichte nichts als die ſtufenweiſe durch Sünde und Irrthum ſich vermittelnde Entfaltung der Selbſterfaſſung des unendlichen Geiſtes in den endlichen Geiſtern, weder eine Religion, noch eine Moral, weder eine wahrhafte Naturphiloſophie, noch eine Societätsphiloſophie möglich iſt, wenn dieß alles ſich ſo verhält, worin ſoll denn nun die umfaſſende Tiefe der Hegel'ſchen Philoſophie beſtehen, gegen die nach dem Verfaſſer die frühern philoſophiſchen Leiſtungen meiſt zurückſtehen müſſen, und wodurch iſt denn nun dieſe Philoſophie eine der höchſten philoſophiſchen Leiſtungen, welche, wie der Verfaſſer meint, nach allen Richtungen hin, die Erkenntniß und das Wiſſen erweitert hat? Dieſes Lob und jener Tadel ſtimmen nicht recht zuſammen, und wenn ſie auf irgend eine Art doch vereinbar ſeyn ſollten, ſo iſt wenigſtens die Vermittlung nicht aufgezeigt. Nirgends iſt auch nur gezeigt, worin denn eigentlich der große Gewinn und Fortſchritt beſtehe, der der Hegel'ſchen Philoſophie zu verdanken ſeyn ſoll, und auf welche Weiſe dieſelbe zu derjenigen Anſicht hinführe, zu welcher der Verfaſſer ſich ſelber bekennt. Vielmehr iſt überall erſichtlich, daß der Verfaſſer zu ſeinen eigenen Anſichten von den Hegel'ſchen, und ſey es auch den abſtrakt allgemeinſten und inſofern inhaltloſe-

ſten Beſtimmungen derſelben nur durch einen Sprung gelangen kann. — Denn ſie ſind durch nichts vereinbar. Dieß läßt ſich am einleuchtendſten an dem Begriffe der Immanenz aller Dinge in Gott nachweiſen. Das Hauptverdienſt der Hegelſchen Philoſophie ſetzt der Verfaſſer eben darein, daß ſie dieſen Begriff der Immanenz in wiſſenſchaftlicher Form habe hervortreten laſſen, ſo daß von ihr wohl geſagt werden möge, daß in ihr der Geiſt philoſophiſch bisher den größten Fortſchritt zur vollendeten Wiſſenſchaft gethan habe, indem er ſich im Hegel'ſchen Syſteme als allgemeiner Geiſt begriffen, und ſo ſich mit ſich ſelbſt zuſammengeſchloſſen habe. Denn in dieſem Syſteme ſtelle ſich die concrete Einheit des Subjekts und Objekts, die in Fichte und Schelling noch abſtrakt gefaßt geweſen, vollendet dar, indem das Abſolute in der Rückkehr aus ſeinem Andersſeyn Geiſt, abſolutes Sichſelbſterkennen, abſolutes Wiſſen ſeiner ſelbſt, als concrete Totalität ſeiner Beſonderungen ſey, welche in ihm — doppelſinnig — aufgehoben ſeyen.

Nun müſſen wir geſtehen, nicht einſehen zu können, welches hohe Verdienſt in dieſen Beſtimmungen anzuerkennen ſeyn ſoll. Denn der Begriff der Immanenz, wie er hier gefaßt iſt, iſt ſo weit entfernt der wahre zu ſeyn, daß er vielmehr dieſem geradezu widerſpricht, weil er rein pantheiſtiſch ſich erweist und darum auch vom Verfaſſer verneint, weil als nichtig erkannt wird. Sollte aber das hohe Verdienſt darin beſtehen, daß Gott als der abſolute Geiſt, als (Abſolutes) Subjekt — Objekt ausgeſprochen wird, ſo weiß der Verfaſſer zu gut, in welchem Sinne dieß im Hegelſchen Syſteme gemeint iſt, als daß er ſich von dieſen formell ſcheinbar richti-

gen Bestimmungen könnte täuschen lassen. Die Philosophie hat uns nicht darüber zu belehren, ob Gott Geist ist, ob alle Dinge in Gott sind, sondern darüber, wie Gott als Geist ist, wie alle Dinge in Gott sind. — Hierüber aber hat die Hegelsche Philosophie ganz irrthümliche, ja gottlose Lehren aufgestellt. Die Resultate dieser Philosophie sind für das Bewußtseyn, welches sich mit einem concreten Gehalt zu erfüllen strebt, so dürftig und unzureichend, daß von vielen Seiten schon Stimmen laut geworden sind, welche derselben nicht einmal eine Stelle neben der Leibnitz-Wolfischen Philosophie, geschweige neben Kant, Fichte, Jakobi oder Schelling zugestehen wollen (siehe z. B. über die Wissenschaft der Idee). In dieses Urtheil muß man freilich einstimmen, wenn man nur die Reste des positiven Gehalts in jenen Philosophemen mit dem durchaus negativen Resultat der Hegel'schen Philosophie vergleicht. Damit wird aber der innerste Charakter und die Bedeutung der Hegel'schen Philosophie nicht erschöpfend erkannt. Ihr innerster Charakter ist die Negativität, und ihre weltgeschichtliche Bedeutung ist die, daß sie die seit Jahrhunderten in der Philosophie ausgebrochene Negativität auf die höchste Spitze getrieben und gewissermaßen erschöpft hat. Seit Carteſius ist durch den Stolz des menschlichen Geistes das individuelle Ich an die Spitze der Philosophie gestellt worden. Dieses war nur der Anfang der Negativität, welche von nun an wie ein ausgekommenes Feuer fortbrennend allen positiven Gehalt zu verzehren strebte. In den philosophischen Gestaltungen dieser Periode ist nun das immer weiter um sich greifende, verzehrende Feuer der Negativität leicht nachweisbar. Doch waren in allen Philosophemen noch im-

mer gewiſſe Reſte des poſitiven Gehaltes zurückgeblieben und öfter hatten die Urheber derſelben, wenn ſie durch die Vorderthüre Gott, Religion, Glauben hinausdialektiſirt hatten, durch eine Hinterthüre wenigſtens einen guten Theil des Hinausgeſchafften wieder hereingenommen. Dieſe Halbheit war einem ſo energiſchen Geiſte, wie Hegel nicht angemeſſen. Der Geiſt der Negativität dachte in Ihm: Aut Caesar, aut nil! und ſo verfolgte er den ſchon ſo lange vor ihm betretenen Weg bis zum äußerſten Zielpunkt und ward der Stifter des Syſtems der Vorausſetzungsloſigkeit und des abſoluten Wiſſens. — Der Stolz des menſchlichen Geiſtes iſt in dieſer Philoſophie gleichſam zum vollen Bewußtſeyn gekommen. Ein gewöhnlicher Geiſt war eines ſo ungeheuern Unternehmens nicht fähig. Man faßt daher die Hegel'ſche Philoſophie doch nur ſehr einſeitig auf, wenn man ſie unter die Wolfiſche und andere Philoſopheme herabſetzt. Sie iſt keineswegs flach im gewöhnlichen Sinn, ſie hat Tiefe, aber leider eine negative. Wenn Hegel allerdings in ſeinen Schriften häufig trivial und unbegreiflich ſtupid für manche Erſcheinungen des Lebens ſich zeigt, ſo iſt die Art, wie er es iſt, ſehr verſchieden von jener, wie ein geiſtloſer Menſch es iſt. Die Spiritualität leuchtet vielmehr bei Hegel überall hindurch — ſelbſt durch ſeine Trivialitäten und dieſe ſind eigentlich nur die bittere Ironie, welche das Reſultat jeder negativen Philoſophie über und gegen die gewaltigen und großartigen Intentionen ihres Urhebers ausſpricht oder die Erfüllung jenes allwaltenden Geſetzes, daß die Negativität in demſelben Maaße ſich depotenzirt, in welchem ſie ſich zu potenziren ſtrebt. Hoffahrt kommt vor dem Fall. Eben durch dieſe ihre hohe Geiſtigkeit ſtreift die

Hegel'sche Philosophie häufig an die tiefsten Mysterien alles Lebens an, aber nur derjenige entdeckt dies, dem jene Mysterien schon aufgeschlossen sind, jeder Andere, der von der Philosophie noch etwas Positives verlangt, sieht nichts in ihr, als die völlige Absorption alles positiven Gehaltes in die dürre und leblose Form und die formellen Widersprüche, in welche nothwendig jene Philosophie fällt, welche den Widerspruch selbst zum Haupthebel alles Lebens macht. Nur von diesem letztern Standpunkte aus ist der Angriff gerichtet, den der Rationalism, wie der Pietism unserer Zeit gegen den Hegelianism begonnen hat. Aber eben weil er jene tiefere Seite der Hegel'schen Philosophie nicht kennt, ist er derselben auch nicht gewachsen, und diese ihrerseits sich ihrer spirituelleren Natur bewußt, behandelt ihre Gegnerinnen mit souveräner Verachtung. Vorzüglich Baader ist es, der jene spirituelle Seite der Hegel'schen Philosophie erkennt und die genialen Blitze des Hegel'schen Geistes in dem Spiegel seines eigenen Tiefsinns aufzufangen versteht. Hegel hat sich — wenn dies Ziel auch gar nicht in seiner Absicht lag — das größte Verdienst um den Fortschritt der Wahrheit hauptsächlich dadurch erworben, daß er zeigte, was auf dem einmal eingeschlagenen Weg zu erreichen war. Er hat diese Richtung völlig durchgeführt, und somit diese ganze Epoche beschlossen. Was noch auf diesem Wege von Einzelnen erstrebt wird, bleibt nur Halbheit und elende Nachhinkerei. Liegt in dieser Richtung des Weges die Wahrheit, so ist sie mit Hegel erreicht. Aber eben das ganz ungenügende, ja negative und sogar am Ende trotz der spirituellen Auffassung flache Resultat der Hegel'schen Philosophie hat den Beweis geliefert, daß jedes Bestreben, das von

seinem positiven Grunde revolutionistisch sich loszureißen sucht, und wenn es von dem reichbegabtesten Geiste ausginge, an seinem Zeitpunkte angelangt zur Armseligkeit und zur Plattheit herabsinkt. Eben dadurch hat es aber auch, wenn gleich auf indirekte Weise, gezeigt, auf welchem Wege allein die Wahrheit zu finden ist. Und auch in der Hegel'schen Philosophie haben wir das Wunder der göttlichen Leitung menschlicher Bestrebungen zu erkennen und zu verehren, indem die Negativität selbst in der Wissenschaft zu einem Mittel der um so rascheren Förderung des Lichtes und der Wahrheit umgewandelt wird.

Nach der Schilderung des Einflusses der Hegel'schen Philosophie auf die Gestaltung der Wissenschaft, geht der Verfasser über zu der Lehre Günthers, der seit einigen Jahren in einer Folge rasch auf einander folgender Schriften sich die Beachtung des theologisch-spekulativen Publikums wohl verdient hat. Nachdem der Verfasser diese neue Erscheinung im Gebiete der Wissenschaft als bedeutungsvoll anerkannt hat, sieht er sich doch sogleich veranlaßt, einige Behauptungen der Güntherschen Lehre zu bestreiten oder vielmehr zu berichtigen. Der Raum verbietet es näher auf diesen Gegenstand einzugehen.

Wie der Verfasser stets nur die bedeutsamsten Erscheinungen in den Kreis seiner Mittheilungen aufnimmt, so kann er auch nicht umhin, auf die wunderbaren Erscheinungen im Gebiete des Traumlebens, des Somnambulismus und des magnetischen Hellsehens im Vorbeigehen hinzudeuten, und auf die überraschenden Aufschlüsse über die tiefsten und verhülltesten Seiten des Geistes, der Natur und ihres Wechselverhältnisses, welche in diesen Gebieten bereits gewonnen worden, und

welche zuverläßig von daher noch zu erwarten ſind, aufmerkſam zu machen. Dieſe Erſcheinungen liefern ihm vor Allem den Beweis, daß es noch eine andere Weiſe der Erkenntniß gibt, als unſere gewöhnliche, nämlich eine intuitive und unmittelbare, ſie liefern ihm den Beweis, daß der Menſch die Natur auf eine viel tiefere und durchdringendere Weiſe zu erkennen vermag, als in ſeiner dermaligen Seynsweiſe, daß der Menſch nicht mehr im urſprünglichen und normalen Verhältniß weder zu Gott noch zur Natur ſteht, und daß ſeine dermalige Beſchränktheit, Impotenz und Gebundenheit eine durch den Fall herbeigeführte Materialiſirung der Natur iſt. —

Indem die vorliegende Schrift von einfachen Anfängen zu immer wichtigern Momenten ſteigernd fortſchreitet, gelangt ſie zuletzt auch zu jener höchſt bedeutenden Schrift: Philoſophie der Geſchichte oder über die Tradition. Die demnächſt zu erwartende Vollendung dieſer Schrift wird zu den allerbedeutendſten Erſcheinungen im Gebiete der Religionsphiloſophie gehören.

Während die erſte Hälfte der vorliegenden Schrift ſich mehr polemiſch erweist, indem ſie ſich beſtrebt, den Einfluß der verſchiedenen Philoſopheme, die ſeit Kant hervorgetreten ſind, auf die Entwicklung der Philoſophie ſelbſt in Deutſchland darzuſtellen, um bald durch Widerlegung, bald durch Berichtigung der Darlegung der eigenen Anſicht Bahn zu brechen, wird die zweite Hälfte der Schrift mehr behauptender Art und die eigene Anſicht in umfaſſender Entwicklung ausſprechend. Dies konnte um ſo leichter geſchehen, als die Erſcheinungen im Gebiete der Wiſſenſchaft, welche von nun an beſprochen werden, ſich nicht im Gegenſatze zu des Verfaſſers

Ansichten befinden, sondern vielmehr ihm überall Gelegenheit geben, seine eigenen Ansichten an die in jenen Schriften ausgesprochenen Ideen anzuknüpfen, und sie an ihnen zu erweitern. Von nun an werden die Mittheilungen immer gedrängter, bedeutsamer, inhaltreicher. Die intensiveren Schriftsteller, mit denen es der Verfasser hier zu thun hat, wie Molitor, Baader, Windischmann, Schlegel erwecken denselben selbst zu größerer Intensivität. Die Klarheit, Gewandtheit und Anmuth der Sprache verliert dabei nicht das Geringste, und es kann dem Verfasser das Zeugniß nicht versagt werden, daß er der Fülle seiner Ideen die zarteste und durchsichtigste Verkörperung zu ertheilen versteht. —

In dem acht und neun und zwanzigsten Brief stellt der Verfasser mit eben so viel Klarheit als Tiefe die Folgen des Falles für den Menschen nach seinen Hauptbeziehungen zu Gott, zu sich selbst und zur Natur dar, und zeigt das Bedürfniß so wie die Möglichkeit der Erlösung als der Reintegration des (sammt der Natur) durch die Sünde (und den ihr folgenden Irrthum) desintegrirten Menschen nicht bloß nach der Seite seines Willens, sondern eben so sehr auch nach der Seite seines Erkenntniß- und seines Wirkungsvermögens. Denn nur in der Zusammenfassung dieser drei in dem gemeinsamen Centrum als dem Gefühlsvermögen ist die Totalität der Grundvermögen des Menschen ausgesprochen.

Insbesondere ist es das Bestreben des Verfassers, den von den meisten Theologen, geschweige den Philosophen, übersehenen oder ignorirten Begriff der durch den Fall eingetretenen Materialisirung der Natur ins Licht zu setzen, durch welche sie dem Menschen undurchdringlich wurde, und von nun an in

ihrer Abſtraktion ſeiner Perception und Erkenntniß Widerſtand leiſtete, indem für das geiſtige Wirken das intuitive Erkennen deprimirt, und dadurch das Geſetz der Vermittlung für das Erkennen vorherrſchend wurde, für das leibliche Wirken aber die Abhängigkeit von dem Geſetze der Schwere der materialiſirten Natur eintrat. —

Der dreißigſte Brief enthält eine treffliche Darſtellung der Hauptmomente der Erkenntnißlehre. Zuerſt wird Baader das gebührende Verdienſt zuerkannt, das von Hegel als allein wahrhaft ergründend nachgewieſene genetiſche Erkennen auf den wahren Standpunkt geführt zu haben. In der That, wer Baaders Erkenntnißlehre kennt, wie ſie ſich nach allen Seiten hin in ſeinen verſchiedenen Schriften, beſonders in dem Fragment zu einer Theorie der Erkenntniß; über den Affekt der Ehrfurcht und Bewunderung; über die Analogie des Erkenntnißtriebes mit dem Zeugungstriebe; in den Vorleſungen über religiöſe Philoſophie, und im zweiten Hefte der Dogmatik in umfaſſenden Zügen ausgeſprochen findet, dem ſagt der Verfaſſer in ſeiner Darſtellung der Erkenntnißlehre gerade nichts Neues, wenn er allerdings zuverläßig den meiſten Theologen und noch mehr den Philoſophen ſehr viel Neues und ihnen Unerhörtes ausſpricht. Aber auch der mit Baaders Ideen Vertraute hat dieſer Darſtellung die ganz eigenthümliche Weiſe anzuerkennen, wodurch manche ſchon erkannte Wahrheit nach dieſer oder jener Seite hin weiter entfaltet erſcheint und was die Hauptſache iſt, wahrſcheinlich der Mehrheit der Leſer durch den Fleiß, welcher der formellen Entwicklung dieſer Ideen zugewendet iſt, weit verſtändlicher und zugänglicher als wie ſie in Baaders ganze Gedankenwelten in wenige Worte zuſammendrängender, für die meiſten Men-

ſchen allzu markiger Sprache und Darſtellungsweiſe erſcheinen, die es verſchmäht, an dem ihm langweiligen Krückenſtabe eines formellen ABC Gangs hinzuſchleichen, ſondern geflügelt wie der Blitz alle Regionen des Geiſtes durchſchießt, und dadurch das Entfernteſt-Scheinende in die nächſte Berührung ſetzt.

Auf eine ſehr erfreuliche Weiſe zeigt der Verfaſſer von dem nun gewonnenen Standpunkt aus die Flachheit, ja den Unſinn der zur Beſtreitung der von Chriſtus gewirkten Wunder aufgeſtellten Behauptung, daß dadurch die Geſetze der Natur verletzt ſeyen, indem er darauf hinweiſt, daß eben im Wunder die primitive Seynsweiſe der Natur als befreit von dem Geſetze der niedern Region, welches ſie in der Abſtraktion und Materialiſirung erhält, hervortritt; d. h. die Ueberwindung des Geſetzes der niedern Region, und der dadurch in der Natur fixirten zerſtörenden Principe, in deren Manifeſtation als Krankheit, Tod u. ſ. w. durch das Geſetz der höhern Region und der primitiven normalen Seynsweiſe der Natur. Noch anerkennungswerther aber iſt die Nachweiſung der Flachheit derjenigen, welche die geſtaltete Fortdauer nach dem Tode, d. h. die nach der Trennung vom materiellen Leibe ſich erhaltende Form des Menſchen läugnen, und nicht einſehen, daß ſie damit die Fortdauer des Menſchen ſelbſt läugnen, weil ja der Geiſt in ihm als ſeiner Organe und Werkzeuge beraubt ſich ſelbſt nicht zu finden und zu effektuiren vermöchte. Der Verfaſſer bemerkt, daß durch die Annahme einer abſoluten Trennung des Leibes der Natur vom Geiſte durch den Tod jene lebendige Syntheſe durchaus zu einer Zwangsverbindung heterogener Subſtanzen gemacht wird, wodurch der Geiſt an

die Natur gekettet worden. Dies kann der Verfaſſer nach dem ganzen Zuſammenhang ſeiner Anſicht, nur ſo meinen, daß das normale Verhältniß von Geiſt und Natur nicht als eine Zwangsverbindung zu betrachten iſt, wodurch der Geiſt an die Natur gekettet worden. Denn allerdings iſt dieſe dermalige Weiſe des Verbundenſeyns von Geiſt und Natur eine ſolche Zwangsverbindung, oder mit andern Worten ſtatt einer organiſchen Einheit, nur eine componirte, zuſammengeſetzte. Und eben ihre Zuſammengeſetztheit enthält die Möglichkeit des Todes als einer relativen Trennung von Geiſt und Natur. Wo die organiſche, vermittelte Einigung von Geiſt und Natur zu Stande gekommen iſt, da iſt der Tod auf immer überwunden. Nach jener verkehrten Anſicht gienge der Menſch, wie der Verfaſſer bemerkt, erſt dann in ſeine normale Exiſtenzweiſe über, wenn er aufhörte Menſch, d. i. lebendige Einheit des Geiſtes und der Natur zu ſeyn, und wenn er allein Geiſt wäre; ſo wie der menſchliche Geiſt erſt dann ſeine Vollkommenheit erreichte, wenn er naturlos und ſomit ſinnenlos geworden wäre. Dem entgegen erweiſen nicht blos die Erſcheinungen im Gebiete des Magnetismus und des Somnambulismus, ſondern auch ſchon die des Traumlebens das Vorhandenſeyn einer centralen Sinnlichkeit (alſo eines centralen Naturprincips) im Geiſte, welche im wahren und geſunden Zuſtand des Menſchen gewöhnlich von der peripheriſchen oder materiellen Sinnlichkeit gebunden erſcheint, und von der ſich der Geiſt bei der Trennung von der materiellen Sinnlichkeit im Tode nicht ſcheidet und nicht ſcheiden kann, weil ein naturloſer und ſinnenloſer Geiſt ein Unding iſt.

Im ein und dreißigſten Briefe ſetzt der Verfaſſer dem ge-

nialen Scotus Erigena ein ehrenvolles Denkmal, indem er deſſen großes Verdienſt um die Begründung der chriſtlichen Philoſophie hervorhebt, wobei er zugleich auf die großen Leiſtungen des Mittelalters überhaupt im Gebiete der religiöſen Wiſſenſchaft und auf das Bedürfniß hinweiſt, jene großentheils von unſerer Zeit ignorirten oder geringgeſchätzten Beſtrebungen wieder in das erkennende Bewußtſeyn aufzunehmen, weil man eine höhere Stufe nur dadurch erreicht, daß man die tiefere in ſich aufnimmt oder erfüllt, nicht aber dadurch, daß man an ihr vorbeigeht.

Im zwei und dreißigſten Briefe zeigt der Verfaſſer auf ſehr treffliche Weiſe wie der Verſuch, der mit der glänzendſten Dialektik ausgeſtatteten, allerdings geiſtvollen Schrift: Aphorismen über Nichtwiſſen und abſolutes Wiſſen im Verhältniße zur chriſtlichen Glaubenserkenntniß, die Uebereinſtimmung der Lehren der Philoſophie des abſoluten Wiſſens mit dem Chriſtenthume nachzuweiſen, gerade umgekehrt den Unterſchied jener von dieſem, und die Peinlichkeit des Bemühens, ihn aufzuheben, ſo eclatant herausſtellt, daß man vielmehr den ganzen, höchſt intereſſanten Verſuch für eine tiefe Ironie „Sapping a solemn system with solemn sneer“ zu halten geneigt iſt. Dieſes führt denn ſofort auf die dem Syſtem des abſoluten Wiſſens zu Grunde liegende Identität des Endlichſeyns mit dem Böſeſeyn, und zu einer ſehr gelungenen Widerlegung dieſes Radikalirrthums des Pantheismus, welche nur auf andere und eigenthümliche Weiſe entwickelt, durchaus mit dem zuſammentrifft, was Baader über dieſen Gegenſtand von Anbeginn ſeines Wirkens, beſonders aber in ſeinen fermentis cognitionis und im erſten Hefte ſeiner Dogmatik ausgeſpro-

chen hat. Das von Baader an der letztangeführten Stelle in gedrängten, aber meisterhaften Zügen Ausgesprochene scheint sogar dem Verfasser bei seiner Widerlegung noch frisch vorgeschwebt zu haben. Diese Vermuthung gewinnt dadurch Wahrscheinlichkeit, daß der Verfasser diesen Brief also schließt: „Zum Schlusse dieses Briefes muß ich noch besonders des herrlichen Franz von Baader erwähnen, dessen gedrängte Gedankenfülle mir außer bei Haman, Hegel und Erigena sonst nicht vorgekommen ist. Bedürfen wir zum Verständniß dieser concreten Schriftsteller auch der größten Intensität der geistigen Energie, so werden wir dafür auch um so mehr gefördert und durch eine reiche Ausbeute für die Erkenntniß der Wahrheit belohnt. Baader hat die Philosophie auf den Standpunkt des Christenthums erhoben, und diese religiöse Philosophie, welche er wieder in das Leben gerufen hat, und weiter entwickelt, dringt nach allen Richtungen hin tiefer in die Wahrheit ein, wie die auf sich selbst allein basirte Philosophie je hat gelangen können. Seine tiefe speculative Einsicht in den reichen Gehalt der Wahrheit im Christenthum und die von da aus sich darstellenden wirklichen Verhältniße des Menschen zu Gott, so wie überhaupt zur höhern und niedern Region, erhebt diese Verhältniße, und somit das, was der Mensch war, ist und seyn soll, im strengsten objektiven Gedankengange zum Bewußtseyn, und muß nach allen Seiten hin ihre mächtige Wirkung äußern.“

Eben so zeigt sich die hohe Verehrung des Verfassers für die großen Leistungen Baaders, wenn er im folgenden drei und dreißigsten Briefe sagt: „Baaders spekulative Dogmatik treibt diesen innern Kampf (um die Erreichung der wahren

Im-

Immanenz) vollends auf die Spitze, denn durch die tiefen und ernsten Resultate dieser Forschungen im Gebiete der religiösen Philosophie wird die ganze Schärfe des innern Gegensatzes zum Bewußtseyn gebracht und zum Kampf entzündet. Bei einem abstrakt philosophischen Systeme kann man tiefsinnen und doch munter bleiben, dem Spekulanten beim künstlichen Bau helfen und doch mitunter ein Baulied singen, ins freie Weite sehen und eine satyrische Baurede halten, aber bei der spekulativen Dogmatik nicht. Denn sie tritt mit dem Ernst der Religion bekleidet, vestalisch vor uns hin, uns über den Gegenstand unserer Anbetung, den Sinn unserer Andacht über das ungeheure durch Blut gesöhnte Verbrechen und den am Kreuze gelöseten gordischen Knoten der Welt zu verständigen." Wenn der Verfasser aber nun fortfährt: „Ihre christlich speculative Weltanschauung ist so streng, großartig und allumfassend, daß ihre mächtig durchdringende kräftigste Kraft uns beinahe das heitere Vertrauen, die unbefangene Liebe zu Gott aus dem Herzen in den Kopf treibt; daß wir es kaum noch wagen, froh zu seyn in dem Lichte seiner Sonne, in dem ewigen Lichte, welches die spekulativen Schneealpen blinken macht, aber nicht erwärmt, während es in den Thälern die Blumen sprießen läßt, die nicht schlechter sind, weil sie ein unmittelbares Ganzes bilden, als jene durch das Feuer vermittelten Kolossen."

Wenn der Verfasser also meint, die Wärme des Gemüthes scheine sich nur in der Unmittelbarkeit zu erhalten, die Kraft und Klarheit des Lichtes schwäche die Wärme des Herzens, oder dies sey wenigstens in Baaders Philosophie der

Fall, so ist ihm hierauf zu entgegnen, daß die erste Behauptung, falls sie in der That ernstlich gemeint seyn soll, mit den von ihm früher gegebenen Bestimmungen über die Befreiungskraft der Erkenntniß und über die Unzureichenheit des unvermittelten Glaubens nicht recht zusammenstimmen will, und daß die zweite Behauptung nur den Beweis liefert, daß der Verfasser, soweit er auch durchgedrungen ist, doch noch im Ringen und Kämpfen um die Erreichung desjenigen Punktes in der Baader'schen Philosophie begriffen ist, von welchem aus sich nicht nur keine Disharmonie zwischen Herz und Kopf oder eine wechselseitige Beeinträchtigung beider, sondern vielmehr die völligste Harmonie und wechselseitige Bekräftigung beider darstellt. Es ist allerdings wahr, daß das erste Herantreten an die Baader'sche Philosophie, vorzüglich weil dieselbe mit so concentrirter Energie die ganze Fürchterlichkeit der Negativität, die Qual des schneidenden Widerspruchs in derselben, und die Mysterien des Bösen enthüllt, in dem Bewußtseyn des Forschenden eine gewaltige Gährung, eine beunruhigende Trübung und Spannung erweckt. Dies ist aber gerade das Herrliche an ihr, weil nur aus der Ueberwindung dieser Gährung, Trübung und Spannung die Freude der Klarheit, die Ruhe des Friedens und somit der Beseligung in der Wahrheit errungen werden kann, und jeder ohne diesen gründlichen Kampf auf Tod oder Leben empfangene Frieden nur ein Scheinfrieden ist, der unmächtig Stand zu halten, dem Schicksale alles Scheines, über kurz oder lang verfällt. Daher verlangt die Baader'sche Philosophie ein starkes Gefäß: das schwache zersprengt sie, wenn es sich nicht allmählig an ihr kräftigt, um ihr zuletzt ganz gewachsen zu seyn, oder

ſie iſt ihm zu ſubtil und geht durch, ohne von ihm gefaßt werden zu können, wie das Licht durch das Glas geht. —

Im vier und dreißigſten Briefe führt der Verfaſſer die Grundzüge der wahren Immanenz weiter aus, indem er die im Früheren entworfenen Anfänge der Lehre der Freiheit weiter entwickelt, und im Allgemeinen die Möglichkeit der Erlöſung, die Geſetze der Reintegration und das wirkliche Erſcheinen des Erlöſers in der Mitte der Geſchichte, deren Hauptmomente bis zu Chriſtus in nächſter Beziehung auf die Religion zur Sprache kommen, darthut. —

Nachdem im fünf und dreißigſten Briefe der von den Lehren der Philoſophie des abſoluten Wiſſens entnommene Einwurf, daß die endliche Welt, wenn ſie nicht als im allgemeinen Geiſte aufgehoben, mithin als in ſeinem abſtrakten Fürſichſeyn vernichtet und dagegen als Beſonderung des Abſoluten, als Selbſtunterſcheidung deſſelben erhalten und aufbewahrt gedacht werde, nur abſtrakt und als ein anderes Seyn dem abſoluten Seyn gegenüber, und ſomit unwahr, weil Gott nicht immanent aufgefaßt werde, nachdem dieſer Einwurf dadurch ſeine Beantwortung und Widerlegung gefunden, daß nachgewieſen worden, wie die Creatur als ſolche, als Individuum (und eben ſo gut die ganze geſchöpfliche Welt) nicht ſchon abſtrakt ſey, ſondern, daß nur ihr negatives Verhalten gegen den Creator ſie in den gefallenen Zuſtand verſetzt habe, wo ſich ihr abſtraktes Für-ſich-ſeyn, ihre falſche Selbſtigkeit entwickelt habe, und daß dieſes Für-ſich-ſeyn daher überwunden werden müſſe, um die wahre Immanenz zu erreichen: nachdem dies nachgewieſen worden und es ſich klar herausgeſtellt hat, daß die Immanenz des abſoluten Wiſſens nicht

die wahre, d. i. die Immanenz des Christenthums ist, als welche ihren höchsten Ausdruck in dem Satze des Erigena gefunden hat: In verbo omnia facta sunt et continentur," wendet sich der Verfasser zu der Betrachtung dessen, wie das Christenthum als die Manifestation des ewigen Wortes im Kreise der Endlichkeit zur Erscheinung kommen könne und müsse. Indem er nun zeigt, daß, wie jede Manifestation durch eine Formation bedingt ist, so auch die Manifestation des göttlichen Geistes im Christenthume in einer bestimmten Formation erscheinen muß, stellt er die Bibel als die Basis dieser Formation dar, jedoch so, daß sie ihre lebendige Beseelung und Begeistung nur durch die Tradition empfängt, denn sie ist es, die uns den Schlüssel zum tiefern Eindringen in das Innere jener unmittelbaren Darstellung der Wahrheit in der Bibel aufbewahrt, und ohne ihre Anerkennung zerfällt die in der Bibel enthaltene unmittelbare Offenbarung der Wahrheit und ihre lebendige, concrete Einheit in ein abstraktes Aggregat von unerklärlichen Phänomenen, von unbegreiflichen Fakten und von moralischen Sentenzen, wo dann das innere Leben, der Geist entweicht. Dann treten die abstrakten Phänomene hervor, wo man etwa blos grammatikalisch oder äußerlich exegetisch an der Schaale herumtappt, ohne dadurch in den Geist einzudringen, oder wo man blos im Gefühle den Geist unmittelbar als „ein Wehen des Geistes" aufzufassen sucht, oder wo man in der Bibel nur eine gute Moral findet, und wo Christus — der Erlöser — etwa als ein ausgezeichneter Moralphilosoph betrachtet und mit andern guten Lehrern parallelisirt wird. Die Anerkennung der Tradition führt nun den Verfasser nothwendig zur Idee und zum

Begriff der Kirche und um dieſe ſpekulativ nach ihrer ganzen Bedeutung zur Erkenntniß zu bringen, erörtert er vorerſt, was überhaupt die Form iſt und was ſie bedeutet. Sie gilt ihm aber mit Recht für die weſentliche Geſtaltung des Geiſtes ſelbſt, der ſich darin als in ſeine lebendige Manifeſtation einführt, und in dieſer ſeiner Manifeſtation iſt. Der Geiſt kann ſich nämlich überall nur in einer Form manifeſtiren, worin er ſich ſelbſt eingeführt hat. Dieſe iſt nun in allen Manifeſtationen des Geiſtes im Kreiſe der Endlichkeit eben ſeine hiſtoriſche Geſtaltung. — Die weſentliche Form, worin der Geiſt des Chriſtenthums ſich innerhalb der Menſchheit einführt, iſt nun die Kirche. In ihr hat die Offenbarung der Wahrheit im Chriſtenthume ihre Entwicklung in lebendiger Formation, worin der Geiſt ſich manifeſtirt. Sie erſcheint mithin als die Form, worin ſich der göttliche Geiſt im Chriſtenthume zur Menſchheit behufs deren Reſtauration in ein beſtimmtes Verhältniß geſetzt hat. Dieſes Verhältniß des göttlichen und des menſchlichen Geiſtes in der Kirche iſt, wie jedes Verhältniß einer beſtimmten Entwicklung unterworfen, welche abſeiten des menſchlichen Geiſtes, als deſſen fortſchreitendes Erkennen des reichen innern Gehaltes der im Chriſtenthume geoffenbarten Wahrheit ſelbſt, unter dem dialektiſchen Geſetze aller Entwicklung des creatürlichen Geiſtes im Kreiſe der Endlichkeit ſteht. Wie aber die Kirche die weſentliche Form des Verhältniſſes iſt, worin ſich der göttliche Geiſt zur Menſchheit durch ſeine Manifeſtation im Chriſtenthume geſetzt hat, ſo muß auch die Dialektik der Widerſpruch und Gegenſatz innerhalb ihrer ſelbſt bleiben, wenn er das negative Moment nicht abſtrakt fixiren will. Denn wenn der Widerſpruch ſich außerhalb fixirt, ſo

macht er nothwendig die abstrakte Subjektivität zu seinem Principe und faßt die Wahrheit nicht in der lebendigen Form ihrer Manifestation, sondern in der abstrakten Form der eigenen Subjektivität auf. Dann stellt sich statt der lebendigen, wesentlichen Form, worin der Geist sich selbst eingeführt hat und sich als concrete Totalität in Einheit erhält, dagegen vielmehr ein Aggregat vereinzelter Subjektivitäten dar, wodurch der Gehalt der Wahrheit in abstrakten Urtheilen verflüchtigt wird. Hier wird dann auch die etwaige Form zu einem Produkte subjektiver Willkühr, und ist daher auch deren Einwirkungen und beliebigen Veränderungen unterworfen.

Der letzte Brief beschließt nun trefflich das Ganze damit, daß die aus den in dieser Schrift niedergelegten Forschungen gewonnenen wissenschaftlichen Resultate auf das Leben selber, als worin sie ihren wahren Werth erst erhalten, bezogen werden. Der Verfasser weist mit hohem Ernste darauf hin, daß, indem der Standpunkt der Immanenz in seiner Vollkommenheit dargestellt worden, das Subjekt mit dem Erreichen desselben noch nicht in ihm fixirt, und diese Vollkommenheit nicht auch damit auf dasselbe übergegangen ist. Es bleibt vielmehr, wie bei jedem Zustande und jeder Entwicklung im Kreise der Endlichkeit, auch auf dieser Stufe für das Subjekt, das Unvollendete und der Einfluß der Negation. Der Widerspruch und die Macht der Abstraktion, welche überwunden worden, ist damit noch nicht getilgt, sie tritt vielmehr wie Proteus unter den verschiedensten Gestalten wieder hervor, ihre vorige Herrschaft zu erringen. So gilt es fest zu halten an der erkannten und lebendig erfahrenen

Wahrheit. Mit der fortschreitenden Erkenntniß der Wahrheit, und folglich der wahren Wirklichkeit, wird dann auch das Unwahre und der Schein immer mehr in seiner Nichtigkeit erkannt. Durch die Einheit, welche durch Erkenntniß gewonnen wurde, wird unserer innern Ueberzeugung das Siegel der Wahrheit aufgedrückt und es gewinnt dadurch nun auch das Gefühl an Sicherheit und Stärke. Die Ueberzeugung wird wahrhaft lebendig und geht in die Gesinnung über, welche sich dann erst gründliche Rechenschaft geben kann über sich selbst und über ihre Wahrheit, eben dadurch aber in sich fest und unerschütterlich wird, und unser ganzes Denken und Thun belebt. Eben so wirkt die Gesinnung wieder auf unsere Einsicht zurück, indem wir deren Wahrheit an uns erfahren, und so wird unser Streben, die Wahrheit immer mehr zu gewinnen und uns in ihr zu erhalten, immer mehr mit Erfolg belohnt. Wahre und dauernde, auf ernstem Grunde ruhende Heiterkeit und innere Klarheit durchdringt unser ganzes Wesen, wenn wir den höchsten Anhalts- und Erfüllungspunkt unsers Daseyns gefunden haben, der uns ewig gewiß ist. —

Indem wir nun von dieser geistreichen Schrift Abschied nehmen, empfehlen wir sie dem theologischen und philosophischen Publikum als eine der ausgezeichnetsten Leistungen der letzten Jahre im Gebiete der spekulativen Wissenschaft. Wir begrüßen sie als den ersten wohlgelungenen Versuch, den spekulativen Standpunkt Baaders in der Wissenschaft auf umfassende Weise in der freiesten Bewegung eines eigenthümlichen, reichbegabten Geistes geltend zu machen. Wenn auch der Verfasser noch nicht die innerste Tiefe der Baader'schen

Philosophie ganz durchdrungen hat, so ist er doch weiter darin gekommen, als irgend Wer, der sich noch hat öffentlich darüber vernehmen lassen. Sein Standpunkt ist tiefer und gründlicher als der unserer meisten Theologen und Philosophen, den des allerdings geistreichen und sehr achtungswerthen Günther nicht ausgenommen. Möge der Verfasser nach so schönen Erstlingsfrüchten seines gereiften Geistes seine großen Talente fernerhin mit freudiger Begeisterung der immer tiefern und reichern Erforschung der Wahrheit widmen, und so fort uns mit ähnlichen oder noch umfassenderen Leistungen erfreuen, auf daß um so rascher die langersehnte Epoche herannahe, wo wieder ein begeistendes und beseelendes Lebensprincip die neuerwärmten Adern der Zeit durchströmen und durchglühen mag, und wo die Wissenschaft selber die tiefen Wunden heilen wird, die sie sich selbst und dadurch allem Leben geschlagen hat. —

Dr. Franz Hoffmann.

Die Ehe, eine dogmatisch-archäologische Abhandlung von Dr. Heinrich Klee. (Mainz, bei Joseph Kauch, 1833. 8. 145 S.)

Zu den erfreulichen Erscheinungen der neueren Zeit gehören die speculativen Versuche im Gebiete der Theologie. Lange war die Erkenntnißart und der ganze Standpunct, aus welchem ihre Wahrheiten gefaßt seyn wollen, als verloren und vergessen zu achten. Es galt für Wissenschaftlichkeit nur das anzuerkennen, was der Verstand aus sich nach seinen ei-

genen Geſetzen ableiten könne; und um dieſes Werk zu vollbringen, wurde alle lebendige Verbindung mit der Wirklichkeit abgeſchnitten. Der Reichthum deſſen, was man Wiſſenſchaft nennte, wer davon abhängig, in welchem Maaße man inconſequent geweſen war, und von dem, was man weggeworfen hatte, willkührlich wieder aufnahm, oder nicht wieder aufnahm. Das größere oder geringere Verdienſt um die Wiſſenſchaft hing von der Täuſchung ab, mit der man die über jene große Kluft zu bauende Brücke, welche durch die gewaltſame Trennung zwiſchen dem denkenden Subject und der objectiven Welt geriſſen worden war, einer lebendigen Verbindung ähnlich zu geſtalten verſtand und von der Geſchicklichkeit nach einem Verſtandesſchematismus den poſitiven Stoff zu verziehen. Was nicht in dieſen Schematismus paßte, was ſich nicht in die Schienen, die man dem Poſitiven zurecht zu machen beſtrebt war, einpreſſen ließ, wurde für Zufall und Willkühr erklärt. Dieſes Gebiet mußte um ſo größer werden, je conſequenter jene Richtung durchgeführt wurde, und in der That ſahen wir, daß der Theologie ihr Inhalt immer mehr ſchwand. Mit der Bearbeitung deſſen, was aus der eigentlichen Wiſſenſchaft verwieſen wurde, beſchäftigte man ſich nur, einmal, um zu zeigen, wie herrlich weit wir es in der Aufklärung gebracht, dann auch wohl aus Liebhaberei für Antiquitäten. Die Theologie zerfiel in die ſ. g. rationale und hiſtoriſche; und in der letzteren war nicht leicht ein leitender Gedanke, eine Idee mehr anzutreffen.

Als dieſe Wiſſenſchaft ſich im Leben geltend gemacht hatte, (und kaum iſt in irgend einem Zweige des Wiſſens Theorie und Praxis in einer ſo ſchnellen Wechſelwirkung, wie in

der Theologie) und die vielen Bedürfnisse des menschlichen Geistes und des Gemüthes vergebens ihre Befriedigung erstrebten, die Sehnsucht des Menschen nach einer Wiederherstellung der verlorenen Verbindung mit Gott in dem Cultus ihre Erfüllung nicht fand, da schien nichts anderes übrig zu bleiben, als in der eigenen Brust die Mittel zu suchen: man setzte an die Stelle der positiven Heilsordnung, deren man sich verlustig gemacht hatte, oder die man nicht mehr verstand, und von der man nur etwa noch Beschreibungen gab, die eigenen Empfindungen und Gefühle; der Mysticismus bildete sich in der Praxis und zu diesem Gegebenen, nicht zu dem wahrhaft Objectiven, griff die verzweifelte Theorie. Welches Unheil daraus hervorgegangen ist, davon zeugen die vielen mystischen Bewegungen mit ihrem Gefolge, Unsittlichkeit und Zerrüttung aller Lebensverhältnisse.

So wie aber die göttliche Vorsehung alles zum Heil wendet, und selbst auch an der Verkehrtheit der Menschen sich offenbart, so hat sie an diesen verkehrten religiösen Bewegungen dem Geiste die Lehre gegeben, daß er den Weg der Abstraction zu verlassen habe, und von dem Gegebenen ausgehen müsse. Die Früchte aber des durch den Menschen selbst Gegebenen, haben hinlänglich bewiesen, daß er nicht erzeugen könne, was ihn wieder mit Gott verbände; daß er diese selbstsüchtigen Bestrebungen zu verlassen habe, und sich dem in der Offenbarung sich ihm verkündenden Geiste hingeben müsse, wenn er sein Ziel erreichen wolle. So wird er zur Speculation, der Anschauung der Wahrheit, die sich ihm in der Geschichte offenbart, zurückgeführt; die Philosophie muß es aufgeben, nicht auch historisch seyn zu wollen, und die Theo-

logie erweißt sich nun als wahrhaft göttliche Wissenschaft, wenn sie diesen historisch speculativen Weg einschlägt.

Wir glauben nicht besser die Methode der vorliegenden Schrift bezeichnen zu können, als indem wir sagen, daß sie zu den historisch speculativen in dem eben angegebenen Sinne gehöre, und wollen dies, wenn wir zuvörderst den Inhalt angegeben haben, an einem einzelnen Abschnitt kurz nachweisen.

Wir unterscheiden in der ganzen Schrift drei Hauptabschnitte: der eine beschäftigt sich mit der Frage: was ist die Ehe, insbesondere die christliche? (dahin gehören nach des Verfassers Ueberschriften: cap. 1. Begriff der Ehe, c. 2. Zweck der Ehe, c. 3. Heiligkeit der Ehe, c. 4. Einheit der Ehe, c. 5. Unauflösbarkeit im Allgemeinen, c. 6. Unauflösbarkeit der Ehe nach ihrem Begriff. Diese beiden Kapitel sind nach des Verfassers eigener Berichtigung als eines zu betrachten. C. 7. Sacramentlichkeit der Ehe); der andere mit der Frage, wie kömmt eine solche christliche Ehe zu Stande? (dahin gehörten: c. VIII. Subject der Ehe; c. IX. Hindernisse der Ehe; c. X. Entscheidung in Matrimonialfällen); der dritte Abschnitt endlich erörtert die Frage, wie wird dem Begriff der Ehe in dem ehelichen Zustand entsprochen? (c. XI. Heiligkeit in der Ehe). Die drei letzten Kapitel erscheinen mehr als Anhänge, (c. VII. Zeit, Ort der Vermählung, c. VIII. Vermählungsfeier, c. XIV. Cölibat). Es würde unserer Meinung nach die Einsicht in den ganzen Gang der Abhandlung erleichtert haben, wenn diese Abschnitte besonders hervorgehoben worden wären, und der Verf. würde dadurch vielleicht auch darauf geführt worden seyn, manches Einzelne wichtiger zu stellen, z. B. würde er gewiß, was jetzt der Stellung nach als An-

hang erſcheint (c. XII. und XIII.) in dem zweiten Abſchnitt abgehandelt haben. Was aber das letzte Kapitel betrifft, ſo kann der Verfaſſer die Abſicht gehabt haben, von dem Cölibat als einer höheren Vermählung zu ſprechen, und dann müßten wir die im Verhältniß zum Ganzen dürftige Ausführung tadeln; oder es mag ihm nothwendig geſchienen haben, deutlich auszuſprechen, daß man ſehr wohl, wenn man auch der Ehe die Bedeutung und Würde in dem hohen Grade beilege, wie er dieß mit Recht thut, von ganzem Herzen dem Cölibat das Wort ſprechen könne, und zu dieſem Zweck würde dann die Ausführung des letzten Kapitels wohl ausreichen. Indeß ſind wir doch der Meinung, daß es gut geweſen wäre, wenn dieſelbe ſo gehalten worden wäre, daß ſie von beiden Geſichtspuncten aus genügte. Doch wir verweilen hiebei nicht länger, um zu der oben angedeuteten Nachweiſung überzugehen.

In dem 1ſten Kapitel entwickelt der Verfaſſer auf eine ſehr genügende Weiſe den Begriff der Ehe, indem er zeigt, wie durch ſie eine neue höhere Perſönlichkeit entſtehe, als die jedem der Ehegatten früher für ſich zukommende, wie dieſe erſt in jener ihre volle freie Entfaltung erhalte, und wie deßhalb auch die wechſelſeitige, rückhaltloſe, völlige Hingabe der Ehegatten aneinander keineswegs als Unrecht und Unſittlichkeit erſcheine, ſondern vielmehr gerade als ein ſittlicher Act. Wer ſich über die Unſittlichkeit, die in dieſer Anſicht liegen ſoll, ereifert, möge doch bedenken, daß ihm dann auch der Apoſtel ſelbſt zum Aergerniß wird *).

*) 1 Cor. VII, 4. Epheſ. V, 22 sqq.

Vielleicht wäre es ganz an der Zeit gewesen, am Schluße dieses Kapitels noch näher, wie geschehen ist, die Vorstellung von der Ehe als einen Vertrag zu beleuchten. Denn wir sind weder der wissenschaftlichen Richtung, welche zu diesem Resultate geführt hat, los, noch wird jene Vorstellung von denen, die der Wissenschaft entfernter stehen, aber doch ihrer Stellung nach unmittelbar in das Leben eingreifen, nach ihrer ganzen Verkehrtheit und Gefährlichkeit erkannt *).

Nach obiger Begriffsbestimmung wird in dem zweiten Kapitel ganz folgerecht als Zweck der Ehe des Geschlechts und der Individuen Erhaltung und Vervollkommnung nach ihrem wahren Seyn angegeben, und die weitere Entwicklung dieses Satzes sehr schön mit den Worten beschlossen:

„In dieser Bestimmung und Abzweckung der Ehe ist ihr religiöses Moment, ja die Religion als ihr einzig wahres Fundament, und deren Entwicklung in dem Individuum und Geschlechte als Endziel klar mitenthalten, denn seine wahrhaftige Existenz ist nur die religiöse. Nur in Gott als Grund, Medium, Endziel hat der Geist seine Wahrheit und Erfüllung. Nur um eine höhere Ordnung zu erfüllen, sich und das Geschlecht im göttlichen Leben zu erhalten und weiter zu bringen, soll die Ehe eingegangen werden, nur um Gottes und

*) Am unbegreiflichsten ist es, wie Juristen immer noch, bloß weil von einer wechselseitigen Einwilligung die Rede ist, sich nicht von der Ansicht, die Ehe sey ein Vertrag, losmachen können, und nicht bedenken, daß es ganz und gar an einem Gegenstand, worüber ein Vertrag statt finden kann, fehlt.

seiner Ordnung willen, ist eine solche Wechselunterwerfung legitim und heilig."

In dem 3ten Kapitel führt der Verfasser zunächst die Ansichten derer an, welche mit dem am Schluße des vorigen Kapitels über die Heiligkeit der Ehe gezogenen Resultate im Widerspruch stehen und zeigt, wie dieser Widerspruch mit einer richtigen Auffassung der christlichen Lehre von der Ehe sich nicht vertrage. Wir können uns nicht versagen auf die letzten Sätze dieses Kapitels, welche eine treffende Polemik und gründliche Auffassung des ehelichen Verhältnisses enthalten, besonders hinzuweisen.

Nachdem durch das vorhergehende der aufgefundene Begriff noch gehörig gerechtfertigt ist, wird in dem vierten Kapitel aus demselben die Nothwendigkeit der Monogamie nachgewiesen. „Einheit ist der Ehe Vollkommenheit. Ihre erste feierliche Verkündigung hat sie in dem Musterbilde, lebendigen Urgesetze der Vermählung Adam und Eva. In dem Christenthum, als des Anfangs Wiederaufnahme zur Durchführung, ist diese Einheit, welche in der Zeit des Patriarchenthums und Gesetzes wegen der Herzenshärtigkeit des Menschengeschlechts in Ungebrauch und Vergessenheit gekommen, als göttliche Form der Ehe wiederum ins Bewußtseyn zurückgeführt und zur Herrschaft gebracht, die Vermählung des Einen mit der Einen als absolutes ausnahmloses Gesetz verkündigt worden, wie denn auch der in und zum wahrhaftigen Geiste erzogene, in seinem eigenen Begriffe und Leben heimisch gewordene Geist klar, wie der Tag erkannt, daß nur die Einzelheit mit der Einzelheit in Ausschließlichkeit, welche das We-

sen der Einzelheit ist, sich zu einer Persönlichkeit zusammenschließen kann, die ungetheilte gegenseitige Hingabe nur zwischen Zweien möglich ist." Dann werden noch näher die kirchlichen Zeugnisse gegen Bigamie und zwar nicht bloß gegen die gleichzeitige, sondern auch gegen die successive, angeführt. Aus den Aeusserungen des Verfassers geht hervor, daß er mit dem Apostel die zweite Ehe allerdings für erlaubt hält, jedoch in deren Unterlassung das Gesetz der Monogamie auf vollkommnere Weise erfüllt sieht. Leider unterläßt er, dieses aus dem Begriff der Monogamie und aus der Verderbtheit des gefallenen Menschen zu entwickeln.

Das fünfte Kapitel enthält die Zeugnisse über die Dauer der Ehe. Das Ergebniß ist nach der Schrift und der Kirchenlehre Unauflöslichkeit. Dieses wird nun im 6ten Kapitel auf speculativem Wege nachgewiesen, und auch der Gesichtspunct der äußeren Nützlichkeit dieser Lehre hervorgehoben. Der erste Punct ist keineswegs durch Folgendes hinreichend erläutert: „In der Bestimmung der Ehe als Aufhebung der beiderseitigen abstracten Persönlichkeit ist deren Unauflösbarkeit schon mitenthalten. Eine vollkommene Hingabe Einer Individualität an Mehrere ist ungedenkbar." Die Bestimmung der Ehe, die vollkommenste Einheit zwischen Mann und Frau zu seyn, war auch schon den Heiden klar geworden; die Möglichkeit, daß diese in der Wirklichkeit irgend erreicht werden könne, ist erst durch die Gnade, welche den christlichen Ehen zu theil wird, gegeben, und erst hierdurch die Ehe unauflöslich geworden: deßhalb erklärt auch der Apostel das eheliche Verhältniß der Heiden für auflöslich. Wir wagen also mit Augustinus die

Behauptung, daß die Ehe, vermöge ihres sacramentalischen Charakters unauflösbar sey. Ob die geschlossene Verbindung Ehe in Wirklichkeit sey oder nicht, ob die beiden Individuen ihrer ganzen Beschaffenheit nach eine Einheit zu bilden, und so ihrem Versprechen gemäß zu leben im Stande waren, hieng in der vorchristlichen Zeit von dem glücklichen Zusammentreffen der Individuen ab; Gott besiegelt aber in dem Christenthum den Ehebund, und verleiht den verbundenen die Kraft, ihn zu halten: was aber Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht scheiden. Die Ehen sind im Himmel geschlossen, d. h. nicht bloß die Individuen werden durch Gottes Leitung zusammengeführt; nein, die, welche sich einander erwählt haben, deren Verbindung wird auch im Himmel abgeschlossen, an diese Verbindung knüpft Gott alles Heil, denen, die seine Gebote halten. So führt das Sacrament der Ehe zur Unauflösbarkeit derselben. Wir wünschten, dies hätte der Verfasser hervorgehoben, und die Stellung der Lehren darnach eingerichtet. Für sehr gelungen ist die Ausführung gegen diejenigen zu achten, welche den Priester für den minister sacramenti halten, und sie verdient gewiß besondere Aufmerksamkeit. — Noch genauer auf das Einzelne der folgenden Abschnitte einzugehen, verbietet der Zweck dieser Anzeige: vielleicht, daß wir Einiges noch in einer Beurtheilung der kürzlich erschienenen, gehaltreichen Schrift von Hr. Prof. Moy über die Ehe zur Sprache bringen.

Der Leser der Schrift wird von selbst mit Vergnügen die Gelehrsamkeit anerkennen, die der Verfasser durch seine Belesenheit in den Vätern und Concilien documentirt; und es

wird

wird ihm gewiß nicht entgehen, daß die reichen Citate keineswegs durch indices und ähnliche Hülfsmittel beigebracht, sondern aus einem zusammenhängenden Studium der Quellen hervorgegangen sind.

Puggé *).

Codex apocryphus Novi Testamenti. E libris editis et manuscriptis, maxime Gallicanis, Germanicis et Italicis, collectus, recensitus notisque et prolegomenis illustratus opera et studio Joannis Caroli Thilo, Philosophiae et Theologiae Doctoris, hujusque in Academia Fridericiana Halensi Professoris. Tom. I. Lipsiae, sumptibus Fr. Chr. Gulielmi Vogel. MDCCCXXXII. CLXX. u. 896 S. 8.

Im Jahre 1823 kündete Hr. Prof. Thilo in seiner Ausgabe der Acta S. Thomae Apostoli seinen Entschluß an, eine neue Ausgabe des neutestamentlichen Codex apocryphus bekannt zu machen, und wollte jene acta S. Thomae als eine Probe davon angesehen wissen. Mancherlei mit der Bearbeitung eines solchen schwierigen Gegenstandes verbundene Hindernisse, auch Unglücke, wie der Verlust eines Theiles der Handschrift des Evangeliums des Nicodemus, verzögerten die Vollendung des ersten Theiles dieses ausgezeichneten Werkes bis zum J. 1832. Gewöhnlich sind solche Zögerungen, wenn

*) Professor der Rechtswissenschaft in Bonn. A. d. R.

ſie Arbeiten von Männern, wie Thilo, betreffen, für das Publikum ein Gewinn, indem die ſonſt den ſpätern Auflagen zu Theil werdenden Verbeſſerungen, gleich der erſten zu Gute kommen. Und ſo ſcheint der Vorrede zufolge der Verzug auch bei dieſem Werke, wo ſo Vieles zu überdenken und zu erwägen iſt, demſelben gewinnreich geworden zu ſeyn.

Die apokryphiſche oder pſeudapoſtoliſche Literatur iſt alt, faſt ſo alt als die kanoniſche, und verdient den Namen apokryphiſch mit Recht. Indem nämlich die Verfaſſer der mit Unrecht und der Geſchichte zuwider von den Proteſtanten Apokryphen genannten deuterokanoniſchen Beſtandtheile des Kanons von jedem Gedanken frei waren, ihren Werken einen berühmten, aber erdichteten Namen vorzuſetzen, um ihnen kanoniſches Anſehen zu verſchaffen, haben die Verfaſſer der apokryphiſchen Bücher, von welchen hier die Rede iſt, ihrer Waare den Namen der geachtetſten Männer vorgeſetzt in der entſchiedenen Abſicht, ihren Nachrichten und Ideen Glauben und Anerkennung unter dem Volke zu verſchaffen. Sie giengen daher größtentheils aus dem Schooße häretiſcher Parteien hervor, die ſolche für ein neugieriges und abergläubiges Volk klug berechneten Produkte von mäßigem Umfange für die beſten Kanäle hielten, durch welche ihre vom Glauben der herrſchenden Kirche abweichenden Anſichten von der Perſon des Erlöſers, ſeiner und der Apoſtel Lehre u. ſ. w. unvermerkt aber ſicher und nachhaltig in weitere Kreiſe geleitet werden konnten. Dieſe Literatur läuft der kanoniſchen ganz parallel, und jeder Theil des Kanons erhielt ein apokryphiſches Nachbild. Neben den ächten ſchoßen unächte Evangelien auf, wie das Evangelium des Andreas, des Jakobus, Thomas, Mat-

thias, der Hebräer, der Aegypter u. a.; den ächten Briefen der Apostel wurden unächte nachgebildet, wie die Briefe Pauli an die Korinther, Laodiceer, an Seneka, des Petrus an Jakobus u. a.; endlich erhielt die Apokalypse des Johannes die apokryphischen des Petrus, Paulus, Thomas an die Seite. Diese Bücher erhielten eine unglaubliche Verbreitung selbst unter den katholischen Christen. Je tiefer nämlich die Verehrung der Christen gegen den Heiland war, desto mehr wurden sie von den apokryphischen Evangelien, aus Fabel und Geschichte gemischten Legenden, entzückt, in denen sie die ausführlichsten, wunderbarsten und mitunter anmuthigsten Erzählungen von der Kindheit Jesu, vom Leben seiner Mutter, vor und nach seiner Geburt, von seinen Freunden und Freundinnen Lazarus, Martha und Maria, und so vielen andern freundlich oder feindlich mithandelnden Personen fanden, von welchen in den ächten Evangelien entweder gar keine oder nur höchst dürftige Nachrichten gegeben werden. Wie tiefe Wurzeln besonders im Orient solcherlei Nachrichten im Volksglauben geschlagen haben, beweist am auffallendsten der Umstand, daß die Bruchstücke aus dem Leben Jesu im Koran fast allein aus den noch vorhandenen apokryphischen Evangelien genommen sind, die Christen also, mit welchen Mohammed im Verkehre war und von welchen er über den auch von ihm hochgeachteten Propheten Nachricht einzog, vorzugsweise diesen fabelhaften Theil der Biographie Jesu im Gedächtnisse hatten.

Die ältesten und berühmtesten dieser apokryphischen Bücher, selbst solche, welche in der Kirche eine Zeitlang ein gewisses kirchliches Ansehen zu behaupten gewußt hatten, und

die daher Eusebius in seiner Kirchengeschichte (L. III. C. 25.) zu den ἀντιλεγομένοις, den bestrittenen zählt, wie die Akten des Paulus, die Offenbarung Petri u. a. sind verloren gegangen, und nur noch in Fragmenten erhalten. Aber der Inhalt derselben lebte fort, und lieferte Stoff und Vorbild zu den Legenden, welche in großer Zahl während des Mittelalters verfaßt wurden. Ungeachtet viele Bischöfe, besonders die Päpste seit Leo dem Großen der Verbreitung dieses Unkrauts Einhalt zu thun suchten, so konnten sie doch nicht hindern, daß es seine Wurzeln bis in die liturgischen Bücher, die Martyrologien, Missalien und das Brevier ausdehnte, ja seinen Einfluß selbst auf den Festcyklus äußerte. So beruhen die Feste Joachims und Anna lediglich auf den Apokryphen, auch ist das Fest der Magdalena nicht durch das, was die Evangelien von ihr sagen, sondern durch ihre Lebensbeschreibung in den Apokryphen motivirt. Aus denselben Quellen flossen die Biographien der biblischen Personen in den Legenden der Heiligen, und die Lobreden auf dieselben Personen an ihren Festtagen. Wie sehr eine solche Literatur dem Geschmacke des Publikums zusagt, beweist die ausserordentliche Verbreitung der geistlichen Romane, welche im vorigen Jahrhunderte P. Cochem in seinen Baumgärten, Himmelsschlüsseln und Historienbüchern zum Besten gegeben hat.

Die apokryphischen Bücher hat zuerst Michael Neander gesammelt; die Fragmente der verloren gegangenen machte Grabe im Spicilegium SS. Patrum ut et haereticorum saeculi post Christum natum I. II. et III. Oxon. 1700 bekannt. Diese Fragmente und die noch vorhandenen Schriften gab Fabricius in Codex apocryphus N. T. Hamb. 1719. her-

aus, wozu Birch im Auctarium cod. apocryph. Fabriciani etc. Hafn. 1804. Nachträge geliefert hat. So schätzbar diese Arbeiten waren, so erkannten doch die Gelehrten, daß eine neue, dem gegenwärtigen Standpunkte der Kritik entsprechenden Bearbeitung, besonders aber auch tiefer eingehende Untersuchungen über den Ursprung dieser Schriften, und ihr Verhältniß zu ihren kanonischen Vorbildern, sowie eine gründliche Erklärung ihres Textes Bedürfniß der Zeit sey. Dieses ist nun durch Thilos Werk befriedigt. Den Text betreffend, so hat der Herausgeber nichts unterlassen, denselben so gut als möglich zu geben; ein neuer handschriftlicher Apparat wurde auf den Bibliotheken Frankreichs und Englands gesammelt, und auf den Grund desselben der Text bearbeitet.

Dieser erste Theil enthält die Prolegomenen, eine Literargeschichte der apokryphischen Literatur enthaltend, und die apokryphischen Evangelien. I. Historia Josephi fabri lignarii. II. Evangelium Infantiae Servatoris, beide arabisch und lateinisch. Von letzterem Evangelium glaubt Thilo, daß das Original syrisch sey, und daß es bei den syrischen Nestorianern in Syrien und Aegypten beliebt gewesen sey. III. Protevangelium Jacobi, griechisch und lateinisch. IV. Evangelium Thomae Israelitae, griechisch und lateinisch, hier das erstemal vollständig abgedruckt. Der Herausgeber glaubt, daß dieses gnostischen Ursprungs sey. V. Evangelium de nativitate S. Mariae. VI. Historia de nativitate S. Mariae et de infantia Salvatoris, lateinisch. Nachbildungen griechischer Originale. In den vortrefflichen Anmerkungen verbreitet sich der Verfasser über die künstlerischen Darstellungen, die aus den Apokryphen genommen sind. VII. Enthält keine

eigentlich apokryphiſche Schrift, ſondern ein verſtümmeltes kanoniſches Evangelium, nämlich Evangelium Marcionis ex auctoritate Veterum monumentorum descriptum ab Augusto Hahn. Ein höchſt dankenswerther Verſuch zur Löſung des bekannten, ſchwierigen Problems. VIII. Evangelium Nicodemi cum Epistolis Pilati. IX. *Ἀναφορὰ* und *παράδοσις Πιλάτου*, griechiſch, und eine apokryphiſche Leidens- und Auferſtehungsgeſchichte enthaltend. X. Codex Evangelii Joannis Parisiis in sacro Templariorum tabulario asservatus, ein zu dogmatiſchen Zwecken verſtümmeltes und interpolirtes Evangelium Johannis. Nach den Unterſuchungen Thilo's ein Machwerk der Templerſekte in Frankreich und erſt im achtzehnten Jahrhunderte verfaßt. XI. Liber S. Joannis apocryphus, ein Produkt der Bogomilen aus dem zwölften Jahrhundert.

Im zweiten Theil wird Hr. Dr. Thilo die apokryphiſchen Apoſtelgeſchichten, Briefe und Apokalypſen liefern; im dritten und letzten wird er ſeine Unterſuchungen über die apokryphiſche Literatur überhaupt und über die einzelnen Schriften insbeſondere, über ihre Quellen, ihren Urſprung, ihre Zwecke u. ſ. w. mittheilen. Ref. empfiehlt dieſes Werk als eine Schrift, die vielfache Belehrung jedem gewähren wird, der ſie durchlieſt, und vielfachen Aufſchluß über den Gehalt und die Quelle vieler bisher räthſelhafter Erzählungen in allen liturgiſchen und Andachtsbüchern, ſo wie die Ueberzeugung, daß die Kirche Chriſti in der That auf einem Felſen ruht, daß ſie ſo vielen Gefahren, welche ihre Feinde und unverſtändige Freunde bereitet haben, entgangen iſt.

Meier.

Katechismus des christlichen Glaubens und Lebens für Katholiken. Von K. Chr. Schilling, Professor an dem Gymnasium zu Heidelberg. Rotweil, Verlag von W. Willmann, Firma: Herder'sche Buchhandlung, 1832.

Vorliegender Katechismus ist in zwei Theile abgetheilt. Der erste Theil beschäftigt sich mit dem christlichen Glauben, der zweite mit dem christlichen Leben. Unter der Rubrik: „christlicher Glaube" folgen die Materien auf nachstehende Weise aufeinander: „Die Lehre von Gott; von dem Verhältniße des Menschen zu Gott; von Jesus Christus; von den Verdiensten Christi; vom Glauben; von der Entstehung und den Wirkungen des Glaubens; von dem hl. Geiste; von den Sünden wider den hl. Geist; von den Sakramenten im Allgemeinen; von den Sakramenten im Einzelnen; von dem Gebete; von den Heiligen; von der Kirche; von den letzten Dingen; von den Engeln". Die Folgereihe der Materien des zweiten Theils ist diese: 1stens Pflichten des Christen in Beziehung auf Gott; 2tens Pflichten des Christen in Beziehung auf sich selbst; 3tens Pflichten des Christen in Beziehung auf die Nebenmenschen; 4tens Pflichten des Christen in Beziehung auf seine besonderen Verhältniße, und endlich 5tens Pflichten des Christen in Beziehung auf seine sinnliche Natur. Als Anhang sind zwei Gebete vor, und zwei Gebete nach dem Unterrichte beigefügt. —

Hinsichts des Inhaltes ist dem Rezensenten aufgefallen, daß in beiden Theilen, insbesondere aber in der Glaubenslehre namhafte Gegenstände des katechetischen Unter-

richtes ganz mit Stillschweigen übergangen wurden. So vermißt man z. B. im ersten Theile alle Rede von der Offenbarung des alten Testaments, sowie die Lehre von der Trinität, von der Gottheit Jesu und des heiligen Geistes; von den beiden Naturen in Christus, von der Irrthumslosigkeit der christlichen Kirche und von dem Fegfeuer; und im 2ten Theile: das Vater unser, den englischen Gruß, den Dekalog und die 5 Gebote der christlichen Kirche.

Mag auch der christliche Katechet in seinem Unterrichte zunächst an das neue Testament gewiesen seyn, so wird er dennoch seiner Pflicht als Religionslehrer nicht genügen, wenn er das alte Testament überhaupt, als für die christliche Jugend ungeeignet, betrachten, oder die Bekanntschaft mit demselben voraussetzen wollte. Auch es ist göttliche Offenbarung, somit Gottes Rath und Wille erkennbar aus ihm. In der Schöpfungsgeschichte, in den Offenbarungen Gottes an Abraham, Moses ꝛc., sowie in den Institutionen, die er zur Tilgung des Erbverderbens und zur Erziehung der Menschen allenthalben getroffen, lernen wir Gottes Allmacht, Weisheit und Vaterliebe auf eine auszeichnende Weise kennen. Und abgesehen davon, daß die ganze christliche Heilsökonomie ohne Kenntniß der alttestamentlichen Offenbarungen und der ganzen vorchristlichen Zeit gar nicht begriffen und gewürdigt werden kann, eignet sich namentlich die Geschichte des alten Testaments ganz vorzüglich für das jugendliche Alter, indem der kindliche Geist, und die kindliche, gemüthliche Sprache, die durch das Ganze sich hindurchzieht, die zarten Gemüther desselben ganz wohlthuend anweht. Sagen: „Was für die Ju-

gend aus dem alten Teſtamente paſſe, ſey ausgewähltes Geſchichtliches, und dieſes gehöre nicht in den Katechismus, ſondern in die bibliſche Geſchichte", heißt etwas wohl Unwahres behaupten, weil dieſe ſich in der Offenbarung des alten Teſtaments überhaupt, nicht trennen läßt, und folglich in einem Katechismus ſo wenig fehlen darf, als dieſe Offenbarung ſelbſt. Daß man doch nicht vergäſſe, daß die Geſchichte unſeres Erlöſers und ſeiner heiligen Apoſtel mehr fruchte als eine Maſſe abſtrakter Lehrſätze und Definitionen! So wenig es aber dem Rezenſenten gefallen hat, daß der Herr Verfaſſer in ſeinem Katechismus von der Offenbarung des alten Taſtaments gar keinen Gebrauch machte, ebenſowenig, ja noch weit weniger kann er das billigen, daß in demſelben die Trinitätslehre, die Gottheit Jeſu und die übrigen oben berührten dogmatiſchen Gegenſtände gar nicht berückſichtigt wurden. Die Anforderung, dieſe Lehren ganz beſonders zum Objekte des katechetiſchen Unterrichtes zu machen, iſt ſo einleuchtend und allgemein zugeſtanden, daß wir auch nicht ein Wort zu unſerer Rechtfertigung zu ſagen brauchen. — Wenn Rezenſent ferner das Vater unſer, den engliſchen Gruß, die fünf Gebote der chriſtlichen Kirche und den Dekalog angeführt und erklärt wünſcht, ſo wird dies ebenfalls Niemanden befremden. Erſteres iſt das Gebet des Herrn, ein ſehr koſtbares Erbgut für die Chriſtengemeinde, und ſoll darum nach dem ganzen Umfange ſeiner Ideen und dem großen Reichthum ſeiner Entſündigungs-, Tröſtungs- und Heiligungskraft der chriſtlichen Jugend erklärt, und wann und wie es im Leben gebraucht werden könne, gezeigt werden. Ebenſo iſt der engliſche Gruß, welcher täglich im Munde des Katholiken iſt, ein Gebet, das

kein katholiſcher Unterricht unerklärt laſſen darf. Und wer erkennt nicht die Nothwendigkeit des Unterrichts über die Kirchengebote, namentlich über das Gebot der Faſten und der Sonntagsfeier? Der Dekalog enthält die Moral des alten Bundes, Sittenlehren, die nicht bloß damals verpflichteten, ſondern auch jetzt noch eine allgemein verbindende Kraft haben, weßwegen ſie auch vom Herrn ſelbſt aufs Neue eingeſchärft wurden. Aus welchem Grunde ſollte nun in einem Katechismus von demſelben keine Rede ſeyn? Aber nun kommt noch die wichtige, praktiſche Rückſicht hinzu, daß ſich dem Volke in den zehn Geboten am leichteſten die ganze Moral concentrirt, ſo daß letztere ihm in denſelben zugleich am leichteſten behältlich bleibt; ferner, daß ihm in demſelben das Sittliche als der ausgeſprochene, beſtimmte Wille Gottes vor Augen ſteht, und zumal dem roheren Theile desſelben ganz wohlthätig imponirt. —

Ebenſowenig kann es beifällig angeſehen werden, daß einige Weſenlehren verhältnißmäßig viel zu unvollſtändig gefaßt ſind. Von Jeſus Chriſtus z. B. heißt es: „Jeſus Chriſtus iſt der Sohn Gottes, der von Ewigkeit her bei Gott, ſeinem himmliſchen Vater geweſen, in der Zeit aber aus Liebe und Erbarmen gegen die Menſchen auf die Erde gekommen iſt, menſchliche Natur angenommen, gelitten hat, am Kreuze geſtorben, wieder von den Todten auferſtanden und in ſeine vorige Herrlichkeit eingegangen iſt, damit durch ſeinen Tod alle Menſchen mit Gott verſöhnt, und des ewigen Lebens theilhaftig würden. Zur Begründung folgen Bibelſtellen. Von ſeinen Verdienſten heißt es: 1) Durch ſein Leiden, ſeine Erniedrigung und durch ſeinen Tod hat er für die Sün-

den der ganzen Welt gebüßt, die verdiente Strafe getragen und alle Menschen mit Gott versöhnt. Belegt durch Bibelstellen. 2) Hat er alle Menschen von der Herrschaft der Sünde befreit, so daß sie nicht mehr von der Sünde, sondern von dem Geiste Gottes sich regieren lassen, und fähig sind zu guten Werken. Erhärtet durch Bibelstellen. 3) Hat er alle Menschen von der Furcht der Strafe und von den Qualen der Reue befreit, so daß sie Gott nicht mehr fürchten, sondern mit Freuden ihn ihren Vater nennen. Bibelstellen. 4) Hat er Allen Friede, Freude und Glückseligkeit erworben." Alles gut und schön. Aber ist dieß der ganze Umfang auch nur der Versöhnungslehre? Gehört ja die Auferstehung des Herrn, seine Himmelfahrt, sein Sitzen zur Rechten Gottes gewiß auch zum Versöhnungswerke. Ueberhaupt ist die Person Christi, wie sie den Mittelpunkt der gesammten, neutestamentlichen Heilsordnung bildet, und das ganze christliche Heilswerk trägt, gar nicht, oder wenigstens nicht genügend herausgestellt. Weit eher, als mit diesem, kann ich mich mit dem, was vom Herrn Verfasser über die Lehre vom heiligen Geiste gesagt wird, begnügen. —

Außer diesem ist von einem fortschreitend tieferen Eindringen in die abzuhandelnden Gegenstände und einer fortlaufenden Erweiterung des Stoffes, je nach den Fassungskräften und den Bedürfnissen der Katechumenen in dem in Rede stehenden Katechismus keine Spur zu finden. So sagt z. B. der Herr Verfasser aus der Betrachtung der Welt folgt: 1) daß Gott, der alle Dinge gemacht hat, selber keinen Ursprung, oder Anfang hat, sondern ewig und allzeit derselbe ist. Psalm 89, 2; Jesaias 43, 13; 44, 6; Psalm 101, 27. 28;

Offenbarung 4, 8. — 2) Daß er in keinen Raum eingeſchloſſen, ſondern überall gegenwärtig iſt, keinen Leib oder Körper hat, ſondern ein Geiſt und unſichtbares Weſen iſt, begabt mit Verſtand, Willen und Kraft. Joh. 4, 24; 1 Tim. 6, 16; Joh. 1, 18; 6, 46; 1 Joh. 4, 12; Apoſt. Geſch. 17, 24; Luk. 24, 39. — 3) Daß er allmächtig iſt, und nichts ihn hindert, ſeinen Willen zu vollziehen. Luc. 1, 37; Epheſ. 3, 20; Pſ. 32, 9; Hiob 37, 12; Pſ. 114, 3; Sirach 43, 5. — 4) Daß ihm nichts verborgen, ſondern daß er höchſt weiſe und in ſeinen Anordnungen unergründlich iſt. Belegt mit Bibelſtellen. Aehnlich bei den übrigen Eigenſchaften. Gewiß ſind dieſe Lehren ſelbſt für die unterſte Klaſſe nur dürftig vorgetragen. Da aber der Herr Verfaſſer ſeinen Katechismus auch für höhere Klaſſen, wie er in der Vorrede ſich ausſpricht, beſtimmt hat, ſo ſieht man in den angeführten Lehren für die höheren Klaſſen durchaus nichts dargeboten, was, der untern Klaſſe noch unzugänglich, für ſie eigenthümlich hervorgehoben wäre. —

Im Uebrigen verdient der Herr Verfaſſer darin volle Anerkennung, daß er alles Gelehrte, alles Kritiſche und Skeptiſche ferne gehalten, alles, was auf Religion und Tugend des Chriſten keinen Einfluß hat, kurz, oder nur im Allgemeinen dargeſtellt, oder ganz weggelaſſen, dagegen das, was auf das Leben der Chriſten unmittelbar eingreift, dasſelbe ſtützt und trägt, wenigſtens der Hauptſache nach deſto ſorgſamer und umfaſſender zur Sprache brachte. —

Wir gehen auf die Form dieſes Katechismus über, und verbreiten uns zuerſt über deſſen Anordnung. Der Katechismus unſeres Herrn Verfaſſers iſt, wie bereits gezeigt wurde,

in zwei Theile zerfällt worden, wovon der eine vom christlichen Glauben, der andere vom christlichen Leben handelt. Es ist dieß die so gewöhnliche Eintheilung in Glaubens- und Sittenlehre. Wenn Rezensent nun auch im Allgemeinen gegen diese Eintheilung keine besonderen Einwendungen machen will, so kann er doch das nicht unberührt lassen, daß er gewünscht hätte, daß bei jeder Glaubenslehre ihre genaue Verbindung mit der Sittenlehre durch praktische Folgerungen einleuchtend gemacht, und so ihr stetes Ineinandergreifen herausgestellt worden wäre. Was sodann die Anordnung desselben im Einzelnen betrifft, so kann sich Rezensent und vermuthlich mancher Leser mit derselben nicht befreunden. Sehen wir zurück, so finden wir z. B. die Lehre von dem Glauben, von den Sünden wider den hl. Geist und dem Gebete in dem theoretischen Theile, wohin sie doch wohl schwerlich gehören mögen. Ebenso wird die Lehre von der Kirche erst nach der Lehre von den hl. Sakramenten abgehandelt; da doch die Sakramente bei der Kirche niedergelegt und ihr als Mittel anvertraut sind, durch welche sie ihre Aufgabe zu lösen hat. Nicht minder ist, ehe noch von der Kirche die Rede gewesen, die Lehre von den Heiligen abgehandelt. Aber werden denn die Heiligen nicht heilig in der Kirche, und als solche erkannt und beglaubigt, erst durch sie? Eigenthümlich ist dem Herrn Verfasser, daß er seine Glaubenslehre statt, wie man sonst zu thun pflegt, mit den letzten Dingen, mit den Engeln schließt. Aber warum? Hätte diese Lehre nicht besser ihren Platz da gefunden, wo sie auch von den Dogmatikern abgehandelt wird, in der Lehre von der Schöpfung und etwa auch vom Sündenfalle? Endlich ist es dem Rezensenten aufgefallen, daß von

der Entstehung und den Wirkungen des Glaubens die Rede ist, ehe noch die Wirkungen vom hl. Geiste abgehandelt werden. Giebt es denn einen christlichen Glauben und Wirkungen desselben, als im heiligen Geiste? So ist also von dem Herrn Verfasser auf den innern Zusammenhang der Lehren, und wie das Verständniß der einen, die Erläuterung der andern voraussetzt, nicht die gebührende Rücksicht genommen worden. —

Möchte der Herr Verfasser die schlichte Anordnung eines ganz neuerlich in Tübingen bei Ludw. Friedrich Fues erschienenen Katechismus mit der seinigen vergleichen, Rezensent meint, den von Herrn Domdekan von Jaumann. Hier ist die Glaubenslehre (ächt christlich) in den drei heiligen Namen, dem Vater, Sohne und heiligen Geiste beschlossen, und diese drei Namen bilden auch die ganze Anordnung derselben. Rezensent kann sich nicht enthalten, die ganze Folgereihe der Glaubenslehren herzusetzen: „A) Von Gott dem Vater, dem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde. I. Schöpfungsgeschichte. II. Das erste Menschenpaar. III. Von den guten und bösen Engeln. IV. Von der göttlichen Vorsehung. V. Geschichte der ersten Nachkommen des Adams und der Eva. VI. Sündfluth. VII. Vertheilung der Menschen auf der Erde. VIII. Abraham. IX. Joseph. X. Israelitisches Volk. XI. Propheten. XII. Zustand der Völker vor der Ankunft des Messias. B. Von Jesus Christus. I. Geburt und Jugendgeschichte Jesu. II. Oeffentliches Erscheinen Jesu. III. Lehre Jesu. IV. Leben Jesu. V. Wunder Jesu. VI. Weissagungen Jesu. VII. Leiden und Sterben Jesu. VIII. Auferstehung und Himmelfahrt Jesu. IX.

Person Jesu. X. Erlösungswerk. XI. Christi Reich. C. Von dem heiligen Geiste. I. Sendung des heiligen Geistes. II. Lehre von dem heiligen Geiste. III. Die erste christliche Kirche. IV. Von den Heilsanstalten in der Kirche. V. Taufe. VI. Firmung. VII. Abendmahl. VIII. Buße. IX. Letzte Oelung. X. Priesterweihe. XI. Ehe. XII. Von der Verfassung der Kirche. XIII. Von den Kennzeichen der wahren Kirche. XIV. Von der Unfehlbarkeit der Kirche. XV. Von den Mitgliedern der Kirche. XVI. Geschichte der Kirche Jesu". Wie natürlich und treffend! —

Was die Bearbeitung des ausgewählten Stoffes betrifft, so ist nicht zu verkennen, daß der Herr Verfasser den Katechumenen von den meisten Wahrheiten recht deutliche und bestimmte Begriffe mittheilte. So kann sich Rezensent mit der Darstellung der Lehre von den heiligen Sakramenten, insbesondere des heiligen Abendmahls fast ganz verständigen, und gesteht recht gerne zu, daß er die Sittenlehre im Ganzen recht gut vorgetragen gefunden habe. Vornehmlich hat ihm gefallen, daß der Herr Verfasser auf die irrigen sittlichen Ansichten des Volkes durchweg berichtigende Rücksicht genommen hat. Nicht minder ist zu loben, daß derselbe die praktischen Beziehungen der sittlichen Wahrheiten allenthalben hervorgehoben und gezeigt hat, wo und wie dieselben im Leben gebraucht werden sollen.

Ganz besonders aber glaubt Rezensent das hervorheben und würdigen zu müssen, daß die Glaubens- und Sittenlehren überall durch gutgewählte Schrifttexte erläutert und begründet wurden. Nur hätte er gewünscht, daß der Herr Verfasser alle Stellen wörtlich citirt, und bei den wichtigsten

derſelben kurze Erklärungen angebracht hätte. Blos die Stellen zu citiren, ohne ſie ausdrücken zu laſſen, halten wir darum nicht für geeignet, weil auf ſolche Weiſe die Katechumenen die Sprüche nicht gleich auf einmal überſehen und ſich einprägen können; weil ferner durch das Aufſchlagen derſelben die Zeit verloren geht, und im Falle, als ſie wörtlich gegeben würden, oft nicht die ganze Stelle, ſondern nur ein Theil derſelben angeführt werden dürfte. Auch ſollten die Bibelſtellen in einem Katechismus nie im Uebermaße gehäuft, und ſtets ſolche Stellen gebraucht werden, die für die betreffende Materie gerade die prägnanteſte Geltung haben, d. i. klaſſiſch ſind.

Was die Sprache betrifft, ſo vermiſſen wir an derſelben Deutlichkeit und Leichtigkeit. Z. B. gleich der erſte Satz: „Sobald der Menſch anfängt, ſey es von ſelbſt, oder von Andern geleitet, die Dinge, die um ihn her ſind, zu betrachten, und nach den Gründen und Urſachen derſelben zu forſchen, ſieht er bald ein, daß Gott, oder das Weſen, welches alle Dinge, Himmel und Erde, und Alles, was auf, in und über derſelben iſt, hervorgebracht hat und erhält, der Inbegriff aller Vollkommenheiten iſt.“ Gewiß nicht die Sprache eines Katechismus. Denn wer möchte ſolche und ähnliche Perioden den Kindern auswendig zu lernen zumuthen, oder welche Kinder möchten die Fähigkeit haben, ſolche zu lernen? Man muß dem Herrn Verfaſſer ſolche Sätze um ſo mehr verübeln, da er nicht nur an das reifere, ſondern auch an das zartere Alter die Forderung ſtellt, die Katechismus-Sätze, wie er in der Vorrede ſich ausſpricht, in der Art auswendig zu lernen, daß die einzelnen Abſchnitte nach und nach wörtlich

dem

dem Gedächtniße eingeprägt werden, weßwegen er sich auch einer besondern, für Viele, vielleicht nur zu großen Kürze befliſſen habe. Ueberhaupt hat der Herr Verfaſſer in Betreff des Auswendiglernens Ansichten, von denen Rezenſent glaubte, daß ſie in unſerer Zeit allgemein aufgegeben ſeyen. Er fordert nämlich, daß die jungen Katechumenen gewiße, wenn auch anfänglich von ihnen nicht verſtandene Sätze, auswendig lernen ſollen. Dazu, um ſie über dieſe Sätze zu verſtändigen, meint er, werde es ſpäter noch Zeit geben, wenn ſie nur vorerſt das Wort, den Träger der Begriffe und Vorſtellungen ſich gemerkt hätten. —

Beim Vortrage der Lehren hat der Herr Verfaſſer die bisher allgemein angenommene erotematiſche Methode nicht angewendet, und ſich ſtatt ihrer des zuſammenhängenden Vortrages bedient. Mit Recht. Denn in der That iſt der Nutzen, den man ihr gewöhnlich beilegt, daß ſie den Unterricht anziehend mache und erleichtere, nur ſcheinbar, da man auch bei einem zuſammenhängenden Vortrage der heuriſtiſchen Methode ſich ebenſogut, oder vielleicht noch beſſer, als ſelbſt bei Fragen und Antworten ſich bedienen kann. Dagegen verurſacht die Methode in Fragen und Antworten eine ſtörende Breite im Lehrbuche, erſchwert den Katechumenen die Ueberſicht und verleitet zu einem mechaniſchen Auswendiglernen. Auch ſprechen dieſe Fragen und Antworten den, der den Katechismus in ſpäteren Jahren zur Wiederholung in die Hände nimmt, gewiß unangenehm an, und können nur zu leicht Widerwillen erzeugen, während dieſes bei einem zuſammenhängenden Vortrage nicht zu befürchten iſt. Außerdem hat dieſe erotematiſche Methode auch noch das Nachtheilige, daß

durch ſie ungemein viel Raum für Beſſeres und Zweckmäßigeres verloren geht. —

Die Gebete, die am Ende des Katechismus vorkommen, ſind herzlich und inhaltreich; nur vermißt man Kürze und Einfachheit.

Wenn Rezenſent im Voranſtehenden auch mit Manchem ſich nicht einverſtanden erklären konnte, ſo muß er doch bekennen, daß er den vorliegenden Katechismus mit vielem Vergnügen geleſen, und viel Brauchbares und Neues in demſelben gefunden habe. Auch verdient der rege Eifer, den der Herr Verfaſſer in ſeinem Werke zu Tage legte, alle Anerkennung.

Schöninger.

Die Glocke der Andacht. Ein Erbauungsbuch für gebildete Katholiken. Augsburg, 1833. Matth. Riegerſche Buchhandlung. (Zweite vermehrte Auflage.)

Man wird in dieſem Erbauungsbuche nicht nur nichts von dem vermiſſen, was man darin zu ſuchen berechtigt iſt, ſondern wohl noch manchem Artikel begegnen, den man in anderen ähnlichen nicht findet. Auſſer den Morgen- Abend- Meß- Beicht- und Communian-Andachten, den Andachten auf die größeren Feſte, und wichtigeren heiligen Zeiten, und den Andachten für die Beſonderheit der Stände, der Verhältniſſe, und Begegniſſe des Lebens findet man noch viele, die

sich auf Gott und einzelne göttliche Eigenschaften, auf einzelne religiöse Tugenden u. s. w. beziehen.

Der Form und Fassung nach bestehen sie abwechselnd theils aus Poesie, theils aus Prosa. Die Poesien sind reich an wahren und frommen Gedanken; die Bilder sehr schön, nicht selten glänzend, zuweilen wohl selbst ans Pretiöse streifend. Der Versbau ist fast durchaus rein, und gewählt. Selten dem Reim die Klarheit oder Bedeutsamkeit des Gedankens geopfert. Und Alles verräth einen jungen Mann, dem ein vorzügliches dichterisches Talent zu Theil geworden ist, und der zu besonderen Erwartungen berechtigt. Seine Art hat, wie mich dünkt, am meisten Aehnlichkeit mit jener von Tiedge. Um indessen den Leser in den Stand zu setzen, selbst zu urtheilen, möge hier eines der Gedichte: „der Seele Morgenopfer" ganz stehen (S. 14.):

Allvater, höchster, heiligster Gedanke,
Urquell des Lichtes, Schöpfer der Natur!
Es stürzet ein des jungen Tages Schranke,
Und deine Sonn' ersteigt die Himmelsflur.

Die todte Nacht entfloh mit ihren Schatten,
Mit ihrer Träume leicht beschwingtem Chor;
Ein jauchzend neues Leben ruft zu Thaten,
Und weckt zum Danke mich, zur Pflicht empor.

Zu edlem Wirken stärkte Gott die Glieder,
Zu Tugendübung hob Er Geist und Herz;
Der Freude schenkt' Er liebevoll mich wieder,
Und stillte mild besänftigend den Schmerz.

Der Lerche Triller wirbeln durch die Bläue,
Ein heller Lobsang quillt aus ihrer Brust.

Da iſt kein Weſen, das ſich Dein nicht freue,
Das dürſtend geht vom Borne Deiner Luſt.

Im Perlentropfen, wie im Oceane
Aufwimmelt eine Welt voll Seligkeit.
Hinaus vom Himmelsbogen rauſcht die Fahne
Der ew'gen Huld in die Unendlichkeit.

In hundert tauſend Morgenſymphonien,
Im Echo ungezählten Jubelſchalls
Hör' ich den großen Hymnus aufwärts ziehen,
Von Bergesſcheiteln, aus dem Grund des Thals.

Das hohe Lied der Schöpfung hör' ich wallen,
Die Sänger ſind der Weſen große Schaar.
Von Welt zu Welten hör' ich's wiederhallen
Von Ihm, der ſeyn wird, iſt, und ewig war.

Ich will, ich will mich in die Chöre miſchen,
Mich betend ſtürzen in der Andacht Glut;
Das ird'ſche Herz in Himmelsthau erfriſchen,
Die Seele tauchen in der Glorie Flut.

Daß ich, o Gott, Dich ahne, Dich empfinde,
Dich hör' und ſchaue immer, überall;
Mein ganzes Herz für Deine Lieb' entzünde,
Es Deiner Liebe weihe ſonder Wahl.

Und zum Ueberfluſſe aus dem Liede am erſten Morgen des neuen Jahres, einige Strophen:

Die erſtgeborne junge Morgenſonne
Des Jahres gleitet durch das Flammenthor
Zum ſtillen Zuge über Menſchenwonne
Und Menſchenſchmerz, Allmächtiger! empor.

Aufschlägt die Erde lilienweiß gekleidet
Aus Winterschlaf erwacht den Blick zu ihr.

Ein glücklich neues Jahr den Völkern Allen,
Die heute sie auf ihrem Fluge schaut!
Glück Allen, die um deine Erde wallen
So weit ein Tropfen Lebenswärme thaut!
Eintracht und Friede allen Millionen
Lebendiger, dem großen Menschenbund!
Den lauten Glückeswunsch durch alle Zonen,
Heil, Segen um das ganze Erdenrund!

Aus deinem Born o Gott, strömt Licht und Leben
Durch deiner Schöpfung rings bewohntes Haus.

Millionen Kindesarme, Vater streben
Verlangend, betend, itzt zu Dir hinaus.
Versage heut o keine fromme Bitte,
Es kehre leer kein Herz von Dir zurück.
Es senke sich auf Königshaus und Hütte
Ein Himmelsbote mit des Jahres Glück.

Indem ich (wie gesagt) eine sehr gute Meinung von dem Talent des Hrn. Verfs. habe, und überzeugt bin, daß er uns über die Menge schaaler Reimereien, mit denen man uns überschwemmt, und besonders die kirchlichen Gesangbücher verunehrt, trösten könne, so erlaube ich mir, denselben auf Weniges, das ihm in seinem ruhmvollen Streben vielleicht zu Statten kommen möchte, aufmerksam zu machen. Ich glaube nämlich, er sollte sich mit besonderem Fleiße dem Studium des im Alt. Test. wehenden poetischen Geistes wid-

men. Dann glaube ich, sollte er sich auch dem Studium des N. Test., und namentlich dem jener tiefen Ideen, welche man als die eigenthümlich christlichen zu betrachten hat, unterziehen. Auch das Studium des kirchlichen Dogmas könnte ihm nur nützlich seyn. Die immer größere Vertrautheit mit dem N. Test. namentlich wird ihm nicht nur einen unerschöpflichen Reichthum der herrlichsten Gedanken zuführen, sondern ihm auch Geschmack an einer anscheinend kunstloseren und schlichteren Darstellung als seine gegenwärtige ist, beibringen: an einer Darstellung, welche dem Genius einer tiefen und großartigen Poesie überhaupt, besonders aber dem der heiligen und kirchlichen so ganz besonders zusagt. Darüber wenigstens ist der Herr Verf. gewiß mit mir einverstanden, daß die Tiefe Großartigkeit Fülle und Schönheit eines Gedankens sich ganz wohl mit einer völlig anspruchlosen Darstellung vertrage. Welche Tiefe (in seiner Art) z. B. oft bei Göthe, und doch welche anscheinende Kunstlosigkeit und Einfachheit in seinem Vortrage! — Und auch das möchte der Hr. Verf. gewinnen, daß er einen und denselben Gedanken minder lang verfolgte, was man itzt noch hier und da tadeln möchte. Vergl. z. B. die Andacht eines jungfräulichen Gemüthes vor einem Marienbilde.

Auch die Prosa unseres Erbauungsbuches ist sehr schön geschrieben. Auch sie ist Poesie: wohl darum, weil der Zustand der Andacht ein Zustand des geistigen Aufschwunges ist, und daher eine mehr oder weniger begeisterte Sprache zu fordern scheint. Sie hat am meisten Aehnlichkeit mit jener von Eckartshausen, Brunner, Krüger, und Anderen Neueren, die sich eines besonders blühenden Styls beflissen haben. Es war

daher ſowohl mit Rückſicht auf die Poeſieen als auch auf die Proſa die Bemerkung ſehr am Orte, daß das Buch für gebildete Katholiken beſtimmt ſey: und zwar muß das etwas ſtrenger genommen werden, als es von Jenen zu geſchehen pflegt, die Alles, was nicht den Beſen führt, zu den Gebildeten zu rechnen pflegen.

Während ich das Ganze als eine recht erfreuliche Erſcheinung betrachte, kann ich am Schluſſe meiner Anzeige doch eine Beſorgniß nicht unterdrücken, welche mich immer, wenn ich ähnliche Andachtsbücher durchſah, und ſo auch wieder bei dieſem gegenwärtigen, beſchleichen wollte: die nämlich, ob nicht Manche, die ſich ihrer bedienen, andächtig zu ſeyn, oder geweſen zu ſeyn glauben mögen, welche es doch in der That nicht ſind, noch waren: d. h. ob nicht Manche verſucht ſeyn könnten, die innere verworrene Bewegung, welche ſie über den halbverſtandenen Gedanken, und Bildern in ihrem Herzen empfinden mögen, für Andacht zu halten, und ſonach ſich ſelbſt zu betrügen. — Auch will mich dünken, es könnten Etliche mit Vorliebe zu ſolcher Art von Andachts-Formularen greifen, weil ſie ſich da leichtlich in ihrem Gewiſſen weniger incommodirt finden dürften, als ſolches bei jenen Andachtsbüchern, die ihnen ihre Blöße mit ungalanter Rauhigkeit vorhalten, der Fall ſeyn mag. Damit jedoch bin ich keineswegs gemeint, irgend eine ſchöne Gabe, die uns gereicht wird, nicht werthſchätzen zu wollen. Nur das möchte ich einer langen langen Reihe von Andachtsbüchern zurufen: ich warte eines Johannes Baptiſta. Beſonders das weibliche Geſchlecht kann ſeines ernſten Bußwortes nicht entbehren.

Druck und Papier sind vorzüglich. Die Kupfer, besonders das Titelkupfer Maria mit dem Kinde, und dem Knaben Johannes, ist sehr gut. Nur das Gewand der Mutter scheint nicht würdig genug.

Dr. Hirscher.

Ueber die christ-katholische Bußanstalt. Drei mit Preisen und dem ersten Accessit beehrte Abhandlungen. Zweite Auflage. Freiburg, Herder'sche Buchhdlg. 1831. 319 S.

Der verstorbene Kurfürst Erzkanzler legte als Bischof von Constanz dem Klerus dieser Diöcese die Preisfrage vor: Welche Ursachen sind es vorzüglich, die der heilsamen Wirksamkeit der Bußanstalten nach den Pastoralerfahrungen Abbruch thun? und welche Mittel sind anwendbar, um den wichtigen Zweck ihrer Einsetzung zu befördern? Dabei wurde an die Preisconcurrenten die Forderung gestellt, „sowohl bei der Untersuchung und Aufdeckung der obwaltenden Mängel und Gebrechen, und ihrer Quellen, als bei dem Vorschlag und der Prüfung der Mittel zur zweckmäßigen Abhülfe dieser Mängel und Gebrechen, und zur Vervollkommnung der betreffenden Anstalten die vorzüglichste Rücksicht auf Pastoralerfahrungen, und auf den Geist der Verfassungen und Satzungen der Kirche zu nehmen, und die dreifache Klippe der Uebertreibung, des unbescheidenen oder beleidigenden Tadels, und der unausführbaren Ideale zu vermeiden". Das Preisge-

richt über die eingegangenen Abhandlungen erkannte den Vorzug folgenden dreien Verfassern zu: H. Johann Martin Ihler, Curatcaplan zu Weitenau; H. Fridolin Huber, Dr. Theol. und Pfarrer zu Waldmössingen; H. Joseph Innocens Fehr, Pfarrer zu Oberthüringen. Diesen wurden, nachdem das Urtheil der Preisrichter bekannt gemacht war, die Aufsätze anderer Verfasser mitgetheilt, damit sie dieselben zur Vergleichung mit den ihrigen und zu etwaigen Vervollständigungen derselben benützten, und so erschienen die drei Preisabhandlungen unter obigem Titel zuerst im J. 1806. gedruckt. Daß die Verlagshandlung nun eine zweite Auflage veranstaltet hat, kann nur willkommen seyn zu einer Zeit, in welcher die Diener der Kirche es allenthalben fühlen, daß die Heils-Mittel und Anstalten, welche die Kirche enthält, mit dem Einflusse derselben auf Besserung und Tugend ihrer Angehörigen, nicht im angemessenen Verhältnisse stehen, und in welcher daher auch ein reges Bestreben sich zeigt, die Hindernisse und Störungen der heilsamen Wirksamkeit der Kirche zu entdecken und zu beseitigen. Nur ist zu bedauern, daß wir hier nur einen unveränderten Abdruck erhalten, denn theils hätte namentlich die erste Abhandlung in Darstellung und Ausdruck mehrfacher Verbesserung bedurft, theils würden die Verfasser uns aus ihren bisherigen Beobachtungen und Nachforschungen manche erwünschliche Zugabe gewiß nicht vorenthalten haben.

Da über den Werth dieser Abhandlungen ein competentes Gericht längst geurtheilt hat, so begnügt sich Ref. durch eine gedrängte Inhaltsangabe aufs Neue auf die Reichhaltigkeit des hier Niedergelegten aufmerksam zu machen.

Nach einer Ableitung der Erwünschlichkeit und Nothwen-

digkeit einer poſitiven Bußanſtalt und nach einer Nachweiſung der Wirklichkeit derſelben im Chriſtenthum und in der katholiſchen Kirche insbeſondere, welche alle drei Verff. an die Spitze ſtellen, zeigt Nr. I. daß A. die vorzüglichen Urſachen, warum die heilſame Bußanſtalt verhältnißmäßig nur ſo geringe Wirkungen hervorbringt, liegen: I. in verſchiedenen Vorurtheilen der Beichtkinder, welche 1) wähnen, daß das ganze Bußgeſchäft ſchon vollbracht ſey, wenn die ſogenannten fünf Beichtſtücke mechaniſch und auswendig in der Geſchwindigkeit manipulirt, und dann die Losſprechungsformel auf welche Art immer erhalten hätten. (Bequemlichkeitsbußen). 2) Daß ſie darum ſchon vollkommene Geiſtesbüßer ſeyen, weil ſie fleißiger, als andere, körperliche Bußwerke verrichten, (die Betſchweſtern); 3) welche beichten, weil es ſo herkömmlich iſt, (Tages-Büßer); 4) welche aus Politik und Convenienz beichten; 5) welche den katholiſchen Bußgeiſt in ihre philoſophiſche Form einſpannen; 6) welche ihre Buße als einen gütlichen Vergleich zwiſchen Sünde und Tugend verhandeln. II. In unzweckmäßigem Benehmen der Beichtväter, welche als Lehrer zu kalt und rigoriſtiſch ſind; als Aerzte ſolche Bußwerke auferlegen, die entweder blos züchtigen (nicht heilen), oder gar nicht züchtigen; als Richter ſich Menſchenfurcht oder Menſchenreſpect zu Schuld kommen laſſen; III. in dem Mangel der Beichtpolicei, bei welcher das Beichtkind nach Belieben ſeinen Beichtvater ſich wählen kann; (nämlich: einen der leicht abſolvirt, oder einen fremden, oder einen erkauften, bei einer Wallfahrt, oder an einem Ablaßtage, oder Bruderſchaftsfeſt). Demgemäß ſieht der Verf. B. die Mittel der Ver-

besserungen: I. in zweckmäßigem Unterricht von der Buße überhaupt, durch welchen die vorgenannten Vorurtheile gehoben und die katholische Bußlehre in ihre Verbindung mit der evangelischen Geschichte gebracht würde. (Hievon verspricht sich der Verf. mehr als von äußerlichen Reformen an und für sich, als da sind: Umschmelzungen der Formeln, Versetzungen der Bruderschaften, örtliche Vertheilungen des Concurse, Modificationen der Ablässe, Wallfahrten ꝛc.; II. in zweckmäßigem Benehmen der Beichtväter, die als Lehrer andringlich und freundlich seyn, zu Bußwerken zugleich Genugthuungs- und Besserungsmittel wählen, und als Richter eine gründliche Moral und reiche Menschenkenntniß besitzen, und eine gewissenhafte Unerschrockenheit und männliche Gesetztheit zeigen sollen; III. in einer solchen Organisation der Beichtanstalt, daß „von denjenigen Sünden, welche als die herrschendsten und zugleich als die Hauptquellen mehrerer andern Sünden erkannt werden, den äußersten Nothfall ausgenommen, durchaus kein anderer Priester gültig lossprechen kann, als jener, welcher in der Gemeinde des Sünders auf einer aktuellen Seelsorge angestellt ist". Es wird die Bedeutsamkeit und Ausführbarkeit dieses Vorschlags dargethan, und noch über die Ablässe gesprochen. — Nr. II. führt aus, daß der heilsamen Wirksamkeit der Bußanstalten Abbruch thun: 1) die fehlerhafte Erziehung; 2) der schlechte Unterricht in den Wahrheiten der Religion; 3) der fehlerhafte Unterricht über die Bußanstalten selbst; 4) die zweckwidrige Verwaltung des Bußsacraments: a) viele Beichtväter fassen nur die gebeichteten Sünden, nicht die Quellen und Ursachen ins Auge; b) viele Beichtväter ertheilen ih-

ren Consistenten einen Zuspruch, der mit den gebeichteten Sünden und Lastern in gar keiner Verbindung steht; c) zu strenge Behandlung der Beichtkinder; d) zweckwidrige Bußen; e) das verlangte Versprechen einer schnellen, plötzlichen und gänzlichen Besserung; f) zu viele Beweggründe der Buße; g) Disharmonie der Beichtväter, in Betreff der Absolutionsverweigerung; 5) die Beichtconcurse; 6) die mit vielen Bruderschaften verbundene Menge der Ablässe und die leichten Mittel sie zu gewinnen; 7) die vielen abergläubischen und der Sinnesänderung nachtheiligen Gebet- und Andachtsbücher. —

Als Mittel, um den wichtigen Zweck der Bußanstalt zu befördern, werden vorgeschlagen: 1) Man befördere die häusliche Erziehung, und lasse darum Niemand sich verehelichen, er habe denn zuvor hinlängliche Beweise gegeben, daß er die Erziehungskunst verstehe; 2) Einführung eines besseren Unterrichts in den theoretischen und praktischen Wahrheiten der Religion; 3) Zweckmäßiger Unterricht über die Bußanstalt; 4) Zweckmäßige Verwaltung des Bußsacraments; a) man dringe von den gebeichteten Sünden auf ihre Quellen und Ursachen; b) der Zuspruch sey dem moraiischen Zustand des Büßers angemessen; c) das Benehmen des Beichtvaters gegen seine Büßer sey das eines weisen Vaters; d) er lege solche Bußen auf, die der Natur der Sache, dem Geiste des Evangeiiums und den Satzungen der Kirche gemäß sind; e) er dringe den Gewohnheitssündern niemals das Versprechen einer plötzlichen und gänzlichen Besserung ab, versage aber denselben die Lossprechung bis zur gänzlichen Besserung; f) er gebe nicht zu viele Beweggründe zur Buße auf einmal; g) die Beichtväter handeln in Ertheilung und Verweigerung

der Absolution alle nach dem Princip: dem Gewohnheitssünder darf die Lossprechung vor erfolgter Besserung nicht ertheilt werden; 5) Abschaffung der Beichtconcurse; 6) Verbesserung der Bruderschaften und zweckmäßige Einrichtung der damit verbundenen Ablässe; 7) Zweckmäßige Einrichtung der Beichthandlung selbst; a) man verwandle den Ausdruck Beichttag in Bußtag, oder Beicht- und Bußtag; b) man bestimme diese Tage einzig für die Parochianen; c) es seyen ihrer jährlich wenigstens vier, an Ostern sey allgemeiner Beicht- und Bußtag; d) es helfen sich hiebei je die benachbarten Pfarrer einander aus; e) die drei andern lege man auf kein Fest, sondern auf einen gewöhnlichen Sonntag, und bereite auf dieselben vor. 8) Abgesonderter Unterricht über gewisse geheime Sünden der Jugend; 9) Verbesserung der Gebet- und Erbauungsbücher; 10) Sorge für fähige Religionslehrer und Beichtväter; 11) tugendhafter Wandel derselben. — Nr. III. findet die hindernden Ursachen A. von Seiten der Beichtenden 1) in der Mangelhaftigkeit des erhaltenen Unterrichts; 2) in der herrschenden Sinnlichkeit; 3) in dem Mangel an biblischem Glauben an Jesus als Sündenvergeber und Wiederhersteller der sittlichen Ordnung; 4) in großem Vertrauen auf die Ablässe; B. von Seiten der äußerlichen Einrichtung der Bußanstalt: 1) darin, daß das Volk meist nur an Monatsonntagen oder an Ablaßtagen zur Beicht geht; 2) daß keine Verfügung getroffen ist, die Leute in dieses so wichtige Geschäft einzuleiten; 3) in dem Wechseln der Beichtväter; C. von Seiten des Beichtvaters — in schlechter Verwaltung der Bußanstalt. — Zur Beseitigung der Mängel wird vorgeschlagen: A. für die Beichtenden:

1) hinlänglicher, auf das Herz berechneter Unterricht über die Bußanstalt; 2) Bezähmung der Sinnlichkeit durch Privatunterricht und zweckmäßige Bußübungen; 3) Empfehlung des Glaubens an Jesus Christus; 4) ächte Begriffe über die Ablässe; B. zur zweckmäßigern Einrichtung der Bußanstalten auch im Aeußerlichen: a) man ordne monatlich 1—2 Buß- und Communiontage an, und verlege auf sie die Ablässe; man theile dabei die Gemeinde ab, und bereite sie je durch Anrede über den Geist der wahren Buße ꝛc. vor; C. zur zweckmäßigen Verwaltung des Beichtvateramtes: 1) man vertraue es nur tüchtigen und frommen Männern an; 2) jeder einzelne Beichtvater strebe immer mehr nach Frömmigkeit und Tugend; 3) er verlege sich mit besonderem Fleiße auf das Studium der Bibel und anderer guter Bücher; 4) er halte sich im Beichtstuhl an die Grundsätze des Evangeliums und der Kirche; e) er gebe dem Büßer auf längere Zeit hinaus zweckmäßige Betrachtungen auf; f) er studire die alten Bußkanonen; g) er setze schwereren Sündern die Lossprechung bis zur Besserung aus. — Ist nun gleich seit einigen Decennien Manches auch in Hinsicht auf das Beichtwesen schon besser geworden; haben gleich manche Vorschläge, von deren Realisirung man sich viel versprach, durch die Erfahrung die Meinung von sich sehr herabgestimmt: daß hier noch viel besser werden soll und kann, ist allgemein gefühlt und anerkannt; vorliegende Schrift ist Ausdruck für viele Klagen auch in unserer Zeit, und zeigt vielfältig, wie abzuhelfen sey.

Mack.

Corpus juris canonici emendatum et notationibus illustratum Gregorii XIII. P. M. jussu editum. Post Justi Henningii Boehmeri curas brevi adnotatione critica instructum ad exemplar Romanum denuo edidit Aemilius Ludovicus Richter. Opus uno volumine absolutum. Lipsiae sumtus fecit libraria Ch. G. Kayseri (Franciscus Beyer) MDCCCXXXIII. Fasciculus I. Distinctio I — LXIII. XII. P und 212 Columnen oder 13 Bogen groß 4. — Preis der ersten Lieferung 1 fl. 20 kr.

In unserer Zeit, welche überall die Bearbeiter positiver Wissenschaften auf die Quellen selbst recurriren sieht, müßte es in der That Wunder nehmen, wenn nicht auch die Sammlungen des kanonischen Rechts, welche wir unter Corpus juris canonici begreifen, eine neue Ausgabe erhielten. Schon im August 1828 gab der nunmehr verstorbene Professor Adolph Martin in Jena eine Ankündigung heraus, in welcher er einen Auszug aus dem Corpus juris zu ediren versprach, der das Wesentliche und noch Anwendbare des Inhalts geben sollte. Allein diesen Plan, den ihm auch der Unterzeichnete ernstlich mißrathen hat, gab er glücklicher Weise wieder auf, wie auch Prospectus, und eine Probe der neuen, von ihm beabsichtigten vollständigen Ausgabe aus dem September 1830 beweist. Indessen auch gegen dieses Project ließ sich gar manches einwenden, und selbst öffentlich hat sich eine sehr achtbare Stimme in dem zweiten Bande des Archivs für Kirchenrechtswissenschaft von Weiß, gegen die in dem Probeblatt

befolgte Methode erhoben *). Gewiß würde auch der Unternehmer den zweiten Plan modificirt haben, wenn ihn nicht in der Blüthe seiner Jahre der Tod hinweggerafft hätte. Hiedurch schien einige Zeit das ganze Project aufgegeben zu seyn. Endlich erschien im Herbst 1832 eine Subscriptions-Anzeige der Kayserischen Buchhandlung in Leipzig, aus welcher der Unterzeichnete die Hoffnung schöpfte, das Publicum werde eine dem wissenschaftlichen Standpunkte der jetzigen Zeit angemessene Handausgabe dieses Corpus juris erhalten, deren Ausführung schon der Anlage nach nicht ad graecas calendas hinausgeschoben werden dürfte.

Die Ankündigung versprach für diese Ausgabe „jede Verbesserung, welche die Wissenschaft, so wie die Rücksicht auf möglichst leichten Gebrauch erfordert". Namentlich verhieß sie „die sorgfältigste Nachweisung und Vergleichung der von den Rechtssammlern benutzten Quellen und die Berichtigung der

*) Ref. benützt diese Gelegenheit, über den Fortgang dieses Archivs, so wie der Annalen von Lippert Nachricht zu geben. Vom Archiv erschien der dritte Band in verändertem Verlag, nämlich in der Brede'schen Buchhandlung zu Offenbach a/M. 1832. Der Plan ist im Ganzen derselbe geblieben, wie in den beiden ersten Bänden (Q.S. 1831 S. 551 ff.). Der vierte Band dürfte demnächst ausgegeben werden. — Von Lipperts Annalen, deren zwei ersten Hefte in dieser Q.S. 1832. S. 186 ff. 1833. S. 174 ff. angezeigt sind, erschienen seitdem das dritte und vierte Heft. Auch hier blieb der Plan unverändert und der Inhalt steht dem der frühern an Gediegenheit nicht nach.

der Inscriptionen und der Chronologie, unter Benutzung handschriftlicher Hülfsmittel und der vorhandenen, kritischen Vorarbeiten". Da sich unser Corpus juris canonici von jedem Buch des Alterthums und insbesondere vom Corpus juris civilis wesentlich dadurch unterscheidet, daß wir in der römischen Ausgabe von 1582 einen gesetzlich fixirten Text haben, welcher, obgleich für historische Forschungen kritische Untersuchungen nicht nur nicht überflüßig sind, sondern ohne alle Widerrede unumgänglich nothwendig bleiben, für den praktischen Gebrauch unabänderlich fest steht, so konnte ich es im Interesse des praktischen Bedürfnisses nur billigen, daß „der Text der Editio Romana nach der dem Herausgeber vorliegenden, äusserst seltenen Originalausgabe vom Jahr 1582, genau zum Grunde gelegt werden sollte", daß aber auch zugleich „besondern Fleiß auf die Nachweisung verwenden zu wollen versprochen wurde, welche Gestaltung der Text des Decrets vor der Verbesserung durch die römischen Correctoren gehabt habe". Schon nach der Ankündigung war demnach nicht ein bloßer Abdruck des Böhmerischen Textes mit den „relevanteren Varianten" zu erwarten, sondern der römische Text als der authentische nach der genannten Originalausgabe, aus welcher „zugleich der Beweis geführt werden soll, wie bedeutend spätere Ausgaben abweichen, und wie ungenau in ihnen (selbst die an sich vortreffliche Böhmersche nicht ausgenommen,) die von den Correctoren gegebenen Parallelstellen nacheitirt sind". Die Noten der eben Genannten, welche in spätern Editionen mannichfach verunstaltet sind, sollten überdieß vollständig und in ursprünglicher Gestalt beibe-

halten, auch der Liber septimus, nebſt Lancelotti's Inſtitutionen nicht ausgeſchloſſen werden. —

Von dieſer neuen Ausgabe ſollen Lieferungen von funfzehn bis zwanzig Bogen erſcheinen, und das ganze in zwei Jahren gewiß vollendet ſeyn. Der Preiß einer Lieferung beträgt ſechszehn Groſchen oder 1 fl. 20 kr., das ganze Werk ſoll ungefähr fünf Thaler oder neun Gulden koſten, ein Preiß, welcher als ſehr wohlfeil erſcheint, wenn die typographiſche Ausſtattung anders gut iſt. —

Vor uns liegt nun die erſte Lieferung, enthaltend Dist. I—LXIII. von Gratians Decret. Sie giebt die angenehme Bürgſchaft, daß unſere Erwartungen von dieſer neuen Ausgabe in Erfüllung gehen werden. Vor Allem iſt das Verſprechen erfüllt, den Originaltext der authentiſchen römiſchen Ausgabe von 1582 zu liefern. Daß von ihrem Texte der Böhmerſche nicht ſelten abweicht, hat der Herausgeber in der Note zu ſeiner Präfatio dargethan. Um die Veränderungen nachzuweiſen, welche die römiſchen Correctoren am Texte des Decrets hauptſächlich durch Annahme der Leſearten bewerkſtelligten, wie ſie die Quellen ſelbſt, aus denen Gratian ſchöpfte, darbieten, verglich der Herausgeber die älteſten Abdrücke, namentlich den Strasburger, Baſeler, zwei Venetianer, den Nürnberger, Pariſer und drei Lyoner. Die Varianten ſind in den Noten angegeben, und die Zuſätze der Correctoren mit Sternchen bezeichnet. Doch konnte ſich natürlich die kritiſche Nachweiſung hierauf nicht beſchränken. Vielmehr ſind die beſten Ausgaben der Quellen des Decrets zu Hülfe genommen, für die Concilienkanonen, die erſt ſeit einigen Jahren in Deutſch-

land bekannt gewordene ſ. g. ächte Iſidoriſche, die Dionyſiſche nach Juſtellus und Amort, die ſg. Quesnelliſche nach der Ausgabe der Brüder Ballerini, die von dieſen herausgegebenen ſg. Statuta ecclesiae antiquae, die von Dom Labat edirte, aber beim zweiten Bande abgebrochene Ausgabe der galliſchen Concilien, und die große Concilienſammlung von Manſi. Für die Decretalfragmente wurden benutzt die Ausgabe der päbſtlichen Briefe von Couſtant, die Benedictinerausgabe der Briefe Gregors d. Gr., die Ausgabe der Briefe Leo's d. Gr. von den Brüdern Ballerini, die Analecten von Mabillon, die Miscellaneen von Baluze, das Spicilegium von D'Achery, die Collection von Lucas Holſtenius, die dem Ivo von Chartres zugeſchriebenen zwei Sammlungen, ſo wie die Anſelmiſche, letztere nach einer von Herrn Profeſſor Hänel genommenen Abſchrift eines Pariſer Manuſcripts. Die Burchardiſche Sammlung ſtand dem Herausgeber nicht zu Gebot; deßhalb wurden die Zahlen der Bücher und Capitel aus der römiſchen Ausgabe entlehnt, auch Berards Notizen benutzt. Einen beſondern Vorzug gewährt die Beifügung der Zahl des Buchs und Capitels, unter welcher die einzelnen Stellen bei den Sammlern vorkommen, wobei zugleich die Sammlung des Regino und die von Theiner neuerlich beſchriebene collectio trium partium *) benutzt iſt. Vorzüglicher Fleiß wurde auf die Berichtigung der Inſcriptionen verwendet, wofür die Ausgabe von Pelletier nach den Vorarbeiten der Pithou, die Böhmerſche Ausgabe, des Antonius Auguſtinus Werk de emendatione Gratiani mit den Bemerkungen von

*) Siehe Z.S. 1833. Hft. 4. S. 717 ff.

Baluze und Berards Arbeit (Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti) die beſten Hülfsmittel darbieten. Zuweilen konnte jedoch der Herausgeber durch Hülfe der Sammlung des Anſelmus und der Pönitentialbücher eigene Emendationen anbringen. Manches iſt in den ältern Ausgaben in die canones geſchoben, was in die dicta Gratians gehört; eine ſolche Berichtigung zeigt z. B. c. 4. D. 45. der neuen Ausgabe, wo, was Böhmer als §. 1. des can. 4. giebt, Gratian angehört, und von dem Herausgeber vom Canon getrennt wurde. Hinſichtlich der Paleen folgt der Herausgeber der Schrift von Bickell. In den Pſeudoiſidoriſchen Fragmenten des Decrets ſind die Quellen nachgewieſen, aus welchen Pſeudoiſidor ſchöpfte. Bei den Concilienſchlüſſen iſt jedesmal angegeben, wenn ſie nach der Dionyſiſchen Verſion oder nach jener der prisca translatio aufgenommen ſind; wo nichts bemerkt iſt, da iſt die Verſion als jene der ſpaniſchen (Iſidoriſchen) Sammlung anzunehmen. Die Angaben der Zeit, in welche die einzelnen Stellen fallen, wurden in den frühern Ausgaben bekanntlich mit ziemlicher Willkühr behandelt, auch hierin zeichnet ſich die neue Ausgabe aus, und man kann es nur billigen, daß bei Stellen der Väter gar keine Zeitbeſtimmung ſich findet, wogegen im Index bei jeder Stelle aus einem Vater das Todesjahr angegeben werden ſoll. Daß auch die Interpunktionen einer Reviſion unterworfen ſind, lehrt der Blick, auf welche Stelle man ihn auch immer werfe. Endlich iſt es auch ſehr zweckmäßig, daß die Anmerkungen der Correctores Romani vom Texte getrennt, einen eigenen Platz unten an der Seite erhalten haben, was insbeſondere die Anfänger vor Mißverſtändniſſen ſchützt. — Der Druck iſt vor-

trefflich correct, sparsam eingerichtet, und doch sehr anständig; nur wären vielleicht für die Anmerkungen der Correctoren andere Lettern als für den Text zu wünschen.

Aus Allem ergiebt sich, daß diese neue Ausgabe allen vernünftigen Anforderungen entspricht, und somit darf sie unbedingt empfohlen werden. Sie wird nicht nur die beste unter allen vorhandenen seyn, sondern sie ist zugleich die verhältnißmäßig wohlfeilste, und ihre Ausstattung steht noch über jener der Böhmerschen.

Dr. J. J. Lang.

Erklärung.

In einigen Zeitschriften ist eine römische Bulle vom 17. September 1833 abgedruckt, in der unter andern seither erschienenen Büchern auch das von mir herausgegebene Werk: die kathol. Kirche im 19ten Jahrhunderte verworfen und verboten wird. Ich habe in der Vorrede des angezogenen Buchs folgendes gesagt: Vor der Entscheidung der kathol. Kirche beugt sich der Katholik mit schuldiger Ehrfurcht: und ich spreche dieses Prinzip mit der nemlichen Ueberzeugung noch jetzt aus. Ich war bei der Herausgabe dieses Buchs fern von der Absicht, den Glauben und die Lehre der kathol. Kirche zu untergraben, oder die von Christus dem Oberhaupte unserer Kirche übertragene Gewalt und Vollmacht zu bekämpfen, und die Kirche Gottes zu ärgern. Ich habe deßwegen früher

ſchon kein Bedenken getragen, mehrmal meine Erklärung deßfalls öffentlich abzugeben. Bei dieſer neuen Veranlaſſung finde ich mich aber verpflichtet, aus voller und reiner Ueberzeugung die frühere Erklärung mit dem Beifügen zu wiederholen, daß ich Alles, was in dem von mir herausgegebenen Buche von den Grundſätzen, den Lehren, und von dem Glauben der kathol. Kirche abweicht, mißbillige und verwerfe. Ich hoffe und wünſche, daß durch dieſe ganz unumwundene Erklärung die ängſtigen Herzen beruhigt, und die nur zu leidenſchaftlich bewegte Sache dadurch am Ende ſeyn möge.

Eichſtädt, im Febr. 1834.

G. L. C. Kopp.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Herbst, D. Hirscher,
und D. Möhler,

Professoren
der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität
Tübingen.

Jahrgang 1834.

Drittes Quartalheft.

Tübingen,
bei Heinrich Laupp.

Wien,
in der Carl Gerold'schen Buchhandlung.

I.

Abhandlungen.

Ueber Konstantin den Großen und sein Verhältniß zum Christenthume.

Konstantin bekannte sich nach der Besiegung des Licinius öffentlich und entschieden zum Christenthum. Als dieß geschah, hatte schon seit einer Reihe von Jahren das äußere Schicksal desselben in seiner Hand gelegen, und er hatte ihm zu viel zu verdanken, als daß er seine Verbreitung und Begründung in den Gemüthern der Menge nicht hätte auf jede Weise begünstigen sollen. Anfangs zwar bestand diese Begünstigung nur darin, daß die Verfolgungen aufhörten und den Christen freie Ausübung ihrer Religion zugestanden wurde, da die Ueberzeugung des Kaisers von der Wahrheit des Christenthums noch nicht die Gewißheit und Kraft erlangt hatte, die ihn späterhin bewegte, sich offen dafür zu erklären. Dann aber ist es auch über allen Zweifel erhaben, daß Konstantin, indem er dasselbe zur Staatsreligion erhob, nur demjenigen,

was mehr oder weniger klar in dem Bewußtseyn der Zeit lag, eine bestimmte Aeußerung, eine Gestaltung und Realisation gab. Dieß möchte rein historisch betrachtet, die einzig haltbare Ansicht von seinem Uebertritt zum Christenthum seyn. Alles, was man sonst noch dafür anführt, alle die Vortheile, die man herzählt und die für die unumschränkte Herrschaft Konstantins aus jenem Schritte erwachsen mußten, wenn er sie auf das Christenthum gründete, alle Umstände, welche sich vereinten, um die Begünstigung der neuen Religion seinen Interessen, Absichten, Wünschen angemessen zu machen; was die Einen von seiner Heuchelei und Verstellung sagen, die ohne tiefes und wahres Gefühl für Religion, darin nur ein Mittel, wie jedes Andere und vielleicht ein wirksameres als alle Andern sah, seinen Thron zu befestigen; was die Andern, eben so in's Extrem gehend, von seiner aufrichtigen, übernatürlich vermittelten und unterhaltenen Frömmigkeit, seinem tief und ernst christlichen Sinne behaupten — das Alles ist theilweise wahr, aber nichts von allem Jenem in seiner Einzelnheit Grund jener gänzlichen Umgestaltung, sondern gerade umgekehrt mittelbare Folge derselben. Eben weil das Heidenthum in dem Bewußtseyn der Menge seine Wahrheit, und damit seine Kraft verloren hatte, eben weil die Auffassung des Christenthums in jener Zeit schon so weit ausgebildet war, daß der Geist der Menge darin innere Wahrheit und Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses fand, eben deßwegen war seine Anerkennung von Seiten der bestehenden Auctorität nothwendig und in Allem, was Konstantin in dieser Beziehung that, erscheint er viel weniger innerlich frei handelnd, als vielmehr dem, ihn und die Zeit beherrschenden

Zuge geschichtlicher Entwickelung folgend. Jene Einzelnheiten, in deren Aufzählung als Ursachen dieser Umgestaltung so viele Geschichtschreiber sich abmühen, sind nicht, noch einmal sey es gesagt, Gründe, sondern Folgen, sie konnten nichts bestimmen, sondern sie wurden bestimmt und sind ohne jenes innere Drängen der Zeit nach dem Christenthume gar nicht zu verstehen. Von diesem Mittelpunkte aus aber betrachtet, erhalten sie Bedeutung und Zusammenhang.

Wie sehr das Heidenthum um jene Zeit gebrochen war, wenn es sich in einzelnen Fragmenten auch noch Jahrhunderte lang erhielt, das beweisen die Erscheinungen der Zeit auf allen Gebieten des Geistes, und wir wollen hier nicht wiederholen, was an andern Orten schon so trefflich darüber gesagt ist *).

Nicht sowohl alle bessern Einsichten des Jahrhunderts, seine philosophischen Kapazitäten, denn viele von diesen fanden in einer mystischen, oft leeren Philosophie Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse, wenn sie nicht in dem herrschenden Indifferentismus oder in den Wollüsten des entarteten Lebens untergegangen waren, hatten das Bewußtseyn von der Wahrheit des Christenthums in sich aufgenommen, sondern das Volk, das einen Gott haben muß, an den es glaubt, das von einer Religion innerlich erfaßt seyn will, um einen Kern, eine Kraft, eine Hingebung zu haben, fand dies Alles nicht mehr im Heidenthum. Wohl aber hatte der Glaube der Christen schon eine solche Macht über die Gemüther ge-

*) Bei den Alten ist am bezeichnendsten die Stelle des Eusebius vit. constant. III., 57.

wonnen, daß Heere in einem Gebete an den Gott der Chriſten Muth und Kraft zur Beſiegung des Feindes finden konnten, ohne ſchon äußerlich dem Chriſtenthum einverleibt zu ſeyn. In dieſer Beziehung iſt immer merkwürdig und intereſſant, was der Verfaſſer des Buchs de mortibus persecutorum, von dem Kampfe zwiſchen Licinius und Maximin erzählt, daß nämlich Licinius vor dem Beginnen der Schlacht ſeine Soldaten habe folgendes Gebet ſprechen laſſen: Höchſter Gott, wir rufen Dich an, heiliger Gott, wir rufen Dich an. Dir ſtellen wir anheim alle Gerechtigkeit, Dir empfehlen wir unſer Heil, Dir empfehlen wir das Reich. Durch Dich leben wir, durch Dich ſind wir Sieger und glücklich. Höchſter, heiliger Gott, erhöre unſer Gebet, zu Dir erheben wir die Hände, höchſter, heiliger Gott erhöre uns *)! —

*) Proxima nocte Licinio quiescenti adsistit angelus Dei monens ut ocius surgeret, atque oraret Deum summum cum omni exercitu suo, illius fore victoriam, si fecisset. Post has voces cum surgere sibi visus esset, et eum ipso (ipse?), qui manebat adstaret, tunc vocabat eum, quomodo et quibus verbis esset orandum. Discusso deinde somno, notarium jussit acciri et sicut audierat, haec verba dictavit: Summe Deus te rogamus, Sancte Deus te rogamus, omnem justitiam tibi commendamus, salutem nostram tibi commendamus, imperium nostrum tibi commendamus. Per te vivimus, per te victores et felices existimus. Summe sancte Deus, preces nostras exaudi! Brachia nostra ad te tendimus, summe sancte Deus, exaudi! — Scribuntur haec in libellis pluribus et per praesides tribunosque mittuntur, ut suos quisque milites doceat. Crevit animus

und daß sie dadurch ermuthigt, die bei weitem stärkere Macht des Maximinus besiegt hätten. Viele haben das Ganze verworfen oder es als eine spätere geistliche Fabel betrachtet, aber wie uns scheint, ohne allen Grund. Denn entkleidet man die Erzählung von aller Ausschmückung, die sie im Munde des Volks oder unter der Feder dessen, der sie niederschrieb, erhalten haben mochte, so stellt sich als factisch heraus, daß das Heer des Licinius vor der Schlacht ein im christlichen Geiste verfaßtes Gebet gesprochen und dadurch ermuthigt und begeistert, den Sieg über den stärkeren Feind davon getragen habe. Wir sehen nicht ein, was hindern könnte, die Wahrheit dieses Factums anzunehmen, denn einerseits hat man die Wahrheit des Buchs, in dem es enthalten ist, nie bestritten, ja diejenigen, welche dasselbe läugnen, berufen sich auf, bei demselben Schriftsteller neben Jenem, sich Findendes; andererseits trägt das Gebet aber auch durchaus keine Spuren innerer Unwahrheit an sich, vielmehr spricht die Art seiner Abfassung sehr für die Wahrheit der Umstände, unter denen es gesprochen seyn soll. Diese kurzen einzelnen, hervorgestoßenen Sätze, diese Wiederholungen, diese große Einfachheit, Alles ist sehr geeignet, als Gebet von ei-

---

universis, victoriam sibi credentibus de coelo nuntiatam. — Erat jam utraque acies in conspectu, Liciniani scuta deponunt, galeas resolvunt, ad coelum manus tendunt, praeeuntibus praepositis et post imperatorem precem dicunt. Audit acies peritura precantium murmur. Illi oratione ter dicta, virtute jam pleni, reponunt capitibus galeas, scuta tollunt etc. etc. de mortib. persecut. c. 46.

nem Heere vor dem Beginnen der Schlacht gesprochen zu werden. Aber wie sehr mußten schon christliche Ideen dem allgemeinen Bewußtseyn nahe liegen, damit dergleichen nicht allein wirken, sondern nur überhaupt in einem aus römischen Soldaten bestehenden Heere Anklang finden konnte. Noch bezeichnender dafür ist dasjenige, was Constantin Aehnliches bei seinem Heere anordnete und vor Allem, was Eusebius von jener berühmten, ihm und dem Heere geschehenen Kreuzes-Erscheinung erzählt. Alles zeugt, seiner wahren historischen Bedeutung nach, nur für die Kraft und Gewalt, die das Christenthum schon über das Bewußtseyn der Zeit gewonnen hatte, und was Constantin für die Begründung desselben that, muß als daraus hervorgegangen betrachtet werden.

Es liegt aber in der Natur der Sache, daß dieses nur allmählig geschehen konnte und in allem, was Konstantin für das Christenthum that, herrscht ein durchaus stufenmäßiges Fortschreiten vor, welches eben so sehr in den Verhältnißen des Kaisers zur heidnischen Welt, wie in seiner behutsamen und berechnenden Politik seinen Grund hatte. Ueberall, sobald die Macht sein wurde, fieng er damit an, den Christen freie Ausübung ihrer Religion zu gestatten, so am frühesten, als er nach seines Vaters, des armen Chlorus Tod *), die oberste Gewalt in Spanien und Gallien erhielt. Als er gegen den Maxentius zog, war der Glaube und die Ueberzeugung von der Macht des Gottes der Christen schon so allge-

*) Suidas s. v. παῦπερ erzählt, daß man dem Chlorus diesen gewiß ehrenden Beinamen gegeben.

mein, daß Konſtantin die Zeichen deſſelben zu ſeinen Panieren machen konnte. Die Unterſuchung über die eigentliche Beſchaffenheit der wunderbaren Erſcheinung, die dem Konſtantin, als er gegen Maxentius zog, zu Theil geworden, liegt dem Weſen nach gar nicht auf hiſtoriſchem Gebiet. Hier genügte es deßhalb zu bemerken, daß die Berichte der Alten darüber ſchon höchſt verſchieden ſind. Euſebius hat das Ganze rein als Wunder. Der Verfaſſer des Buchs de mortibus persecutorum c. 44. Sozomenus I. 3. Rufin I. 9. als Traumerſcheinung. Auffallend iſt das Zeugniß des Heiden Nazarius, Panegyr. Constantin. 14. In ore denique est omnium Galliarum exercitus visos, qui se divinitus missos prae se ferebant, et quamvis coelestia sub oculos hominum venire non soleant, quod crassam et caligantem aciem simplex illa et inconcreta substantia naturae tenuis eludat, illi tamen auxiliatores tui, adspici audirique patientes, ubi meritum tuum testificati sunt, mortalis visus contagium refugerunt. (Vergl. die Note von Jäger). Sed quaenam illa fuisse dicitur species? qui vigor corporum, quae amplitudo membrorum, quae alacritas voluntatum? Flagrabant verendum nescio quid umbones corusci et caelestium armorum lux terribilis ardebat; tales enim venerant, ut tui crederentur. Haec ipsorum praecinatio, hac inter audientes ferebant: Constantinum petimus, Constantino imus auxilio. Entkleidet man das Mitgetheilte von dem ſchwülſtigen Prunke des Panegyriſten, ſo ſtellt ſich heraus, daß die Tradition ſagte, es ſey dem Konſtantin und dem Heere ein Beiſtand überirdiſcher Mächte wirklich erſchienen, und zu Theil geworden. Die Uebereinſtim-

men der Sage unter den Heiden mit dem, was Eusebius erzählt, beweißt wenigstens, daß des Letzteren Mittheilung nicht von ihm erfunden war, sondern, daß sie nur den allgemein verbreiteten Volksglauben in bestimmt christlicher Form ausspricht. Das Ganze beweißt nur, wie sehr schon die Ueberzeugung von der Macht des Gottes der Christen in dem Bewußtseyn der Menge Raum gewonnen hatte. Alle Läugnungen oder natürliche Erklärungen oder Verdrehungen sind, sobald der eigentliche historische Gehalt einer solchen Tradition, so deutlich wie hier, feststeht, mindestens müßig *).

Konstantin machte das Kreuz zu seinem Heereszeichen, gewiß nicht allein, weil er es konnte, sondern weil auch die Stimmung des Heeres es forderte. Als er mit diesem Zeichen gesiegt und Herr des Abendlandes geworden war, ertheilte er den Christen in den übrigen Theilen desselben dieselben Freiheiten, die sie schon seit sechs Jahren in dem von ihm beherrschten Gallien und Spanien gehabt hatten. Aber er ertheilte sie ihnen in einer Form, die wir nur dadurch erklären können, daß die Christen in jener Zeit durch die Vorliebe des Kaisers für sie und durch die allgemeine Ueberzeugung, daß durch die Hülfe ihres Gottes der Sieg gewonnen

*) Die älteren Versuche und Ansichten darüber finden sich vollständig in exercitatio critica de cruce Constantini bei Fabricius Bibliotheca Graeca Tom. VI. (der älteren Ausg.), die neueren bei Gibbon III., 205 flgd., Manso Leben Konstantins des Großen p. 67—71., wozu vor Allen Heinichens gründliche und gelehrte Abhandlung in Eusebii vita Constantini, Excurs. I. p. 507—528. zu vergleichen ist.

ſey, eine Art Uebergewicht auch äuſſerlich und öffentlich über das Heidenthum erlangt hatten, und daſſelbe, vielleicht mehr, als es mit den Verhältniſſen und Abſichten des Kaiſers für den Augenblick verträglich war, zur Unterdrückung des Heidenthums benutzten. Deßhalb erließ Konſtantin zuerſt ein allgemeines Toleranzedikt, wodurch, wie nicht zu läugnen iſt, die Fortſchritte und die Wirkſamkeit des Chriſtenthums bedeutend beſchränkt werden mußten. Jenes Edikt vom Jahre 312. enthielt nämlich die Beſtimmung, daß Niemand den von ſeinen Aeltern überkommenen Glauben verläugnen, oder aufgeben ſolle. Es erhielt allgemeine Wirkſamkeit, denn Licinius und Maximin beſtätigten es. Doch die ſchnell ſich ändernden Verhältniſſe veranlaßten ſchon ein Jahr ſpäter eine neue Verordnung die eigentlich, indem ſie alle beſchränkenden Bedingniſſe der früheren aufhob, als politiſche Einſetzungsacte des Chriſtenthums angeſehen werden kann. „Da wir, heißt es dort, Konſtantinus und Licinius, die Auguſte, unter glücklichen Anzeichen nach Mailand gekommen ſind, um ſorgfältig Alles, was zum Nutzen und Heile des Staats gehört, zu unterſuchen, ſo — haben wir vor allem feſtſetzen zu müſſen geglaubt, was ſich auf den Dienſt und die Verehrung des göttlichen Weſens bezieht. Wir haben alſo den Chriſten und allen Uebrigen die Erlaubniß ertheilt, der Religion, welche ihnen beliebt, frei zu folgen, damit, wie das göttliche und himmliſche Weſen auch immer ſeyn mag, daſſelbe uns und denen, die unter unſerer Herrſchaft leben, gnädig ſeyn möge. Um dieſen, unſern Entſchluß nun auf die heilſamſte und beſte Weiſe auszuführen, glauben wir beſtimmen zu müſſen, daß, wenn jemand die Gebräuche der Chriſten, oder welche eine an-

dere Religion er für sich am geeignetsten hält, befolgen wolle, ihm die Erlaubniß und das Recht dazu nicht zu verweigern sei, damit die höchste Gottheit, deren Verehrung wir uns mit freier Gesinnung unterwerfen, in Allen uns gewohnte Gunst und Wohlwollen gewähren könne. Deßwegen möge deine Würde (dicatio tua) wissen, daß es uns gefallen habe, nach Aufhebung aller Bedingungen, welche früher in Bezug auf die Christen an deine Kanzlei erlassen waren, zu bestimmen, daß du darauf zu sehen habest, daß ein Jeder, der die christliche Religion beobachten will, dieß ohne die geringste Beunruhigung oder Beschwerniß thun könne. Wir haben geglaubt, dieß deiner Sorgfalt auf das Ausführlichste empfehlen zu müssen, damit du wissest, daß wir den Christen freie und unbeschränkte Erlaubniß, ihre Religion auszuüben, gegeben haben. — In Bezug auf die Christen, haben wir ausserdem noch festzusetzen für gut befunden, daß, wenn einige Orte, wo die Christen sich zu versammeln pflegen, von unserm Fiscus oder sonst wie sollten erstanden haben, diese Orte den Christen ohne Geld, ohne die geringste Forderung eines Preises, ohne alle Zweideutigkeit oder Täuschung sollen zurückgegeben werden. — Wenn diejenigen, die dergleichen durch Kauf oder Schenkung überkommen haben, von unserer Gnade eine Entschädigung wünschen sollten, so mögen sie sich an unsern Statthalter wenden, damit unserer Güte gemäß für sie gesorgt werde. Dieß Alles soll der Gemeinschaft der Christen (corpori Christianorum) sogleich und ohne Verzug durch deine Vermittlung übergeben werden. — Ebenso soll auch Alles wiedererstattet werden, was sonst noch dieser Gemeinschaft der Christen gehört, und ihr, früheren Bestimmungen gemäß,

entzogen worden ist. — Du hast dich, so schließt das Edikt, in Allem diesem der oben erwähnten Gemeinschaft der Christen auf das Dienstwilligste und Hülfreichste zu erweisen, damit unsere Verordnung so schnell als möglich in Vollzug gesetzt werde. — Dieß soll geschehen, damit die göttliche Gunst, die wir in so großen Dingen erfahren haben, unseren Bemühungen für die öffentliche Glückseligkeit verbleibe".

Der Text, den wir von dem Edicte der beiden Auguste haben, ist jedenfalls sehr entstellt. Einzelnes ist an sich sehr dunkel, bei anderem sind die gewöhnlichen Lesarten offenbar falsch. Die griechische Uebersetzung des Eusebius weicht in mehreren Punkten von dem uns bekannten lateinischen Original ab, aber man thut Unrecht, sie darum sogleich für falsch zu erklären, oder dem Eusebius ein Mißverständniß zuzuschreiben. Denn der lateinische Text, den das Buch de mortibus persecutorum giebt, ist wohl schwerlich der ursprüngliche. Da der Verfasser das Ganze unter der Aufschrift Licinii literae mittheilt, so ist es wahrscheinlich eine Abschrift des Decrets, das Licinius an den Präses einer seiner Provinzen ergehen ließ, einen Proconsul wahrscheinlich, wie dieß aus dem Prädicat „dicatio tua", das ihm darin beigelegt wird, hervorgeht. (Bei Augustin Ep. 68.) schreibt der Proconsul Julianus Amulinus „libellum sine signo atulerunt dicationi meae"). Wenn das Edict so durch die Hände mehrerer Abschreiber gieng, so konnte es leicht die entstellte und mangelhafte Form erhalten, in der es auf uns gekommen ist. Eusebius Uebersetzung ist, wie der erste Anblick lehrt, nach einem andern Originaltexte gemacht, und bei dem Interesse, das die Sache für ihn haben mußte, ist doch nicht zu zweifeln, daß

er sich einen vollständigen und authentischen Text verschafft haben wird. Wo er daher von der lateinischen Recension des Buches de mortibus persec. abweicht, möchten wir das Richtigere eher bei ihm, als in jener finden. So scheint uns Eusebius auch den Vorwurf des Mißverstehens, den ihm Neander K. G. II., 1. p. 17. macht, nicht zu verdienen. Eusebius übersetzt „vicarium postulant" des lateinischen Textes προσέλθωσι τῷ ἐπὶ τόπων ἐξάρχῳ δικάζοντι und ganz richtig, denn anders wollen die lateinischen Worte auch nichts sagen. Neander führt die Stelle an, als stände im Lateinischen aliquid vicarium postulant, und übersetzt jenes aliquid durch „Entschädigung". Aber aliquid steht gar nicht im Text, und ist eine eben so willkührliche, wie überflüßige Konjectur, da die Stelle an sich deutlich ist. S. Lactant. Opp. ed. le Brun II., pag. 246. Auch beweisen die folgenden Worte, quo et ipsis per nostram clementiam consulatur deutlich, daß „vicarium postulant" die richtige Lesart und des Eusebius Uebersetzung der richtige Sinn sey. Ebensowenig können wir mit Neander darin übereinstimmen, daß „αἱρέσεις" bei Eusebius etwas Anderes sey, als das „conditiones" des lateinischen Textes, denn die Bedeutung conditio, läßt sich für αἵρεσις genugsam nachweisen. Vergl. Du Cange Gloss. graec. s. v. und es bezeichnet hier die Ausnahmen und Bedingungen, welche das erste Edikt, dessen Text wir nicht mehr besitzen, noch enthielt, und die aufzuheben der Zweck des zweiten ist. Vergl. auch Manso, Leben Konstantins d. Gr. S. 76.

Durch die Besiegung des Maximin und seinen bald darauf zu Tarsus erfolgten Tod, erhielten Konstantin und Lici-

nius, was ihnen bisher noch zur Herrschaft der Welt gefehlt, und natürlich wurde nun in Folge dieses Edictes die christliche Religion in allen Provinzen des römischen Reiches erlaubt und gesichert, und wenn auch noch nicht eigentlich Staatsreligion, so war sie doch politisch anerkannt und hatte neben ihrem inneren, ein äußeres, staatliches Recht zu bestehen. In Konstantins eigener religiöser Ueberzeugung scheint nach der Besiegung des Licin ein Wendepunkt einzutreten. Schon in früher Jugend mag er von seinem, die Christen begünstigenden Vater reinere Begriffe von Gott empfangen haben, als das damals schon so gesunkene Heidenthum und sein bunter Kult sie ihm geben konnten, und darin liegt wohl der hauptsächlichste und innerste Grund seiner persönlichen Hinneigung zum Christenthum. Anfangs war diese jedenfalls sehr unbestimmt und keineswegs entscheidend, wie denn, was von seiner Verehrung der reineren Göttergestalten des Heidenthums und seiner im Jahr 312. nach erfolgter Annahme des Titels eines Pontifex maximus, erzählt wird, deutlich genug beweißt, daß sein religiöses Bewußtseyn in jener Zeit noch viel heidnisches in sich schloß, wie er auch die Beobachtung heidnischer Gebräuche, wenn anders dem Zosimus (II. 29.) Glauben zu schenken, selbst als Alleinherrscher und Christ lange noch beibehielt. Wahrscheinlich bestanden seine religiösen Ansichten und Ueberzeugungen sehr lange in einem eigens aus heidnischem und christlichem zusammengesetzten Synkretismus. Aber von der Besiegung des Licinius an und schon einige Zeit vor derselben, tritt eine größere Hinneigung zum Christenthume auf das Bestimmteste in allen seinen Handlungen hervor, und das Bestreben, nicht allein dem bürgerli-

chen Leben, sondern auch dem Wesen und Geiste des Volkes selbst einen christlichen Charakter aufzudrücken, zeigt sich in allen seinen Gesetzen aus jener Zeit. Die Anfänge des spätern christlichen Volks- und Staatslebens beginnen sich mitten unter den Trümmern der heidnischen Welt oft in wunderlichem Gemisch mit derselben, oft in auffallender Eintracht, oft in entschiedenem Gegensatz, zu bilden. Als Licinius mit Constantin zerfiel, fand er daher kein besseres Mittel, die diesem anhängige, öffentliche Meinung ihm abwendig zu machen, als sich zum Vertheidiger der alten Religion aufzuwerfen, und den Kampf für seine Sache zu einem Kampfe um das Bestehen des Heidenthums selbst zu machen. Er wurde besiegt, und so in gewisser Weise mit ihm die alte Religion, denn von jetzt an erklärte sich Konstantin öffentlich und ohne Rückhalt für das Christenthum. Sehr natürlich ist, daß man in späterer Zeit, mit Vernachläßigung zuverläßiger, historischer Angaben, auch seinen persönlichen Uebertritt zu demselben und den Akt, wodurch dieser ausgesprochen wurde, seine Taufe, unmittelbar nach jenem, Epoche machenden Siege zu setzen sich bemühete. Dieselbe fand aber in der That erst gegen das Ende seines Lebens, nach einem in der Zeit oft vorkommenden Gebrauche statt *). Aber von jener Zeit an war

es

*) Die Angabe, daß Constantin 323. in Rom getauft sey, beruht nur auf den Acten des Sylvester. Eusebius und andere sichere Zeugen geben das Datum 337., für welches allgemein entschieden ist. Das Literarische des Streites und der Standpunkt der Frage ist sehr gut bei Sandini vitae pontiff. p. 70. auch bei Heinichen de baptismate Constantini in sel-

es sein beständiges und öffentlich erklärtes Streben, dem Christenthum Anerkennung und Annahme im römischen Reiche zu verschaffen. Theils that er dieß durch bestimmt ausgesprochene Empfehlungen und Wünsche, die er an die Provinzen ergehen ließ, theils wirkten viel die Begünstigungen und Vorzüge, die den Christen zu Theil wurden.

Doch ein bei weitem innerlicherer und bleibenderer Gewinn für die Verbreitung des Christenthums erwuchs aus seinem Bestreben, die Kirche als integrirenden Theil der Gesellschaft zu gründen, ihr ein festes, gesichertes Bestehen im Staate zu geben, wodurch an ihre innere, mit ihrem Wesen schon gegebene Autorität auch eine äußere, dem entsprechende, sich anknüpfen konnte. Dabei darf nicht verkannt werden, daß jene äußeren Begünstigungen, die dem Bekenntniß des Christenthums zu Theil wurden, eine Menge von Bekehrungen hervorbrachte, die nicht auf dem Grunde innerer Ueberzeugung erbaut, nur zu leicht zu Heuchelei, Gleichgültigkeit, Unglauben, Anlaß geben konnten, und selbst Schriftsteller, die von den durch Konstantin bewirkten, zahlreichen Bekehrungen sonst ein großes Wesen machen, klagen doch sehr über die dadurch veranlaßten Entartungen des wahrhaft christlichen Sinnes und Lebens *). Dadurch aber, daß Konstantin erst

ner Ausg. des Eusebius de vit. Const. p. 528. Ganz eigenthümlich erscheint die Ansicht Blanchini's zu Anastas. Bibliothec. 2. p. 295. Konstantin sey in Rom getauft (Acta Sylvest.) und in Nicomedien (Euseb. u. a.) konfirmirt worden, was man damals auch taufen genannt habe.

*) Vergl. Euseb. vita Const. IV., 54.

es eigentlich möglich machte, daß die Kirche in ihrer nothwendigen, hierarchischen Form sich innerhalb des Staates konstituiren und ihre heilbringende Thätigkeit ungehindert üben konnte, hat er seine eigentliche, große historische Bedeutung erlangt. Wie in der Form, die er dem Staate gab, in einer Menge seiner Gesetze und Einrichtungen, er die mittelaltrigen Bildungen vorbereitete, so legte er auch den Grund zu allen kirchlichen Entwickelungen, in so fern diese in Beziehung zu einer äußerlich anerkannten Autorität stehen und ohne dieselbe nicht möglich sind. Die alte Welt war eigentlich mit dem Erscheinen Christi ihrem Wesen nach untergegangen, ihr Geist, ihr Prinzip war aufgehoben, aber ihre äußere, weltliche Macht, ihre Form, ihr Bestehen in Staat- und Bürgerthum wird wahrhaft erst gebrochen, als die Kirche, als eine das Leben nach seiner geistigen Beziehungen hin beherrschende Macht, deren Recht über sich auch der anerkannt, der bisher alle Machtvollkommenheit in sich vereinigt hatte, der Kaiser, gegründet wird. Und dazu hat Constantin den Anfang gemacht!

Hier dürfte zugleich der Ort seyn, einige Worte über das Verhältniß von Kirche und Staat, wie es sich durch Constantin und in seiner und seiner Söhne Zeit gestaltete, zu sagen. So schwer es ist, das Wesen dieses Verhältnißes als Theorie in einer Weise aufzustellen, die allen Anforderungen und allen Ansichten genügt, und so verschieden, ja von den entgegengesetztesten Standpunkten aus dasselbe immer aufgefaßt und beurtheilt worden ist; eben so schwer ist eine Darstellung desselben, sey es während des ganzen bisherigen Verlaufs christlicher Geschichte, oder in einer bestimmten Periode

derselben. Es scheint fast in dem Wesen dieser beiden Institutionen zu liegen, daß ein reines und ungetrübtes Verhältniß zwischen ihnen sich nie auf die Dauer und bleibend entwickeln kann, denn die ganze Geschichte bietet das Bild eines beständigen Kampfes unter beiden dar, der durch das Hinneigen einer jeden derselben nach einem der zwei Extreme, die in ihrem gegenseitigen Verhalten möglich sind, hervorgerufen wird. Es ist beinahe immer eine von ihnen, die nach entschiedener Oberherrschaft strebt und die Realisation einer richtigen Mitte, in der beiden nach ihren Ansprüchen Recht geschieht, ist, wenn überhaupt, eben so selten, wie kurz von Dauer. Jede Prinzipienfrage liegt hier ausserhalb unserer Aufgabe, wir wollen nur die rein historische Seite dieses Verhältnisses in einer bestimmten Zeit entwickeln.

Konstantin hatte durch seine Siege, seine Klugheit und die eigenthümliche Kraft seines Geistes die höchste, unumschränkteste Macht in sich konzentrirt, durch seine neue Organisation des Staats und der Verwaltung desselben, war er der eigentliche Alleinherrscher. Seinen Nachfolgern blieb, ohne seinen Geist, doch die aus seinen Institutionen für sie entspringende Macht, und alle folgenden Kaiser bis zum Umsturz beider Reiche sind und bleiben durchaus Mittelpunkt aller Gewalt. Aber zugleich lag es in diesen Institutionen, daß, wenn Mangel an Geist oder sonst Schwäche des Charakters dem Kaiser das Selbstherrschen unmöglich oder unangenehm machte, die Herrschaft in die Hände des Hofes, besonders der höchsten Beamten desselben übergieng. Dadurch war die erste Veranlassung zu allen Intriguen, aller Schlaffheit und Schwäche, zu allen Unwürdigkeiten gegeben, welche die Ge-

chichte der Nachfolger Konstantins so traurig auszeichnen. Als nun Konstantin die Kirche, als Katholische, anerkannt und ihr als einer im Staate selbstständig bestehenden Institution, Rechte und Freiheiten zugesichert hatte, so war es natürlich, daß dieß als ein aus seiner factisch bestehenden Machtvollkommenheit hervorgegangener Akt betrachtet wurde, und die Kirche deßhalb von dem Kaiser in vielfacher Beziehung abhängig bleiben mußte. Er selbst stellt seine Ansicht über das Verhältniß zwischen Staat und Kirche auf, die in den bekannten Worten, ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθιστάμενος ἐπίσκοπος enthalten ist, und deren Sinn, trotz der mannichfachen Interpretationen, deren sie fähig, doch den Grund jenes Verhältnisses gewiß sehr richtig bezeichnet.

Die Schwierigkeiten, welche die Realisation desselben so oft gefunden, liegen hauptsächlich in der Bedeutung und Bestimmung der Grenzen dieses εἴσω und ἐκτός. Bei allem Schwankenden darin, können wir nur eins mit Bestimmtheit behaupten, und das bildet zugleich einen hervorstechenden Charakterzug in der geschichtlichen Entwickelung des ganzen Verhältnisses; je mehr die Kirche sich das Streben nach Concentration der hierarchischen Gewalt auf den Stuhl von Rom hin entwickelt, je mehr die kirchliche Verfassung auf diesen Mittel- und Einheitspunkt hin sich organisirt, desto mehr konnte die Kirche sich als selbstständige, in sich einige Macht dem Staate gegenüberstellen, und sie wird nur in dem Grade äusserlich unabhängiger, als der Primat in ihr Anerkennung und thätige Wirksamkeit gewinnt. Obgleich nun auch in diesen ersten Zeiten Alles sich vereinte, um die Macht Konstantins in Bezug

auf Angelegenheiten der Kirche zu einer faſt unumſchränkten zu machen, ſo muß doch zu ſeinem großen Lobe geſagt werden, daß er perſönlich dieſelbe nie mißbrauchte; hingegen beweiſen diejenigen Prärogative, welche er ihr ertheilte, hinreichend, daß er ihre freie Selbſtſtändigkeit auf ihrem Gebiete wollte. Die Jurisdiction der Geiſtlichen auf geiſtlichem Gebiete, wurde von ihm immer anerkannt, durch eine Menge von Verordnungen ſtrebte er, ihnen die zur Erfüllung ihres Berufs nothwendige, äußere Unabhängigkeit zu geben. Die Kleriker wurden von ihm und ſeinen Nachfolgern von vielen äußeren und bürgerlichen Verpflichtungen befreit, Ausnahmsgeſetze legten den Grund zu einer eigenen kirchlichen Gerichtsbarkeit, und die große politiſche Bedeutung, welche die Biſchöfe im Mittelalter erhielten, bereitete ſich jetzt ſchon in dem Rechte (nach Andern zu ſeiner Zeit nur erſt Sitte, die ſpäter erſt ein Recht wurde) vor, das Konſtantin ihnen ertheilte, auch in bürgerlichen Streitigkeiten, wenn ſie aufgefordert würden, Schiedsrichter zu ſeyn. Von der höchſten Wichtigkeit war aber die Anerkennung des Rechtes, das die Kirche als ſolche, in ihren Dienern hat, die Sitten der Chriſten zu beaufſichtigen, und nach welchen ſie ſelbſt den Kaiſer und die höchſten Beamten vor das Tribunal der, das ſittliche Leben der Gläubigen leitenden, Geiſtlichen ziehen konnte. Die Anerkennung und Ausübung dieſes Rechts, war ein großer Fortſchritt in der allgemeinen Entwickelung des chriſtlichen Lebens. Die geiſtige und geiſtliche Macht der Kirche über die Welt, wurde dadurch feſt und auch äußerlich rechtlich begründet, und wo ſie im wahrhaft chriſtlichen und kirchlichen Geiſte ausgeübt wurde, da hat ſich auch immer die weltliche ihr unter-

worfen. Theodos Beispiel, das Beispiel so vieler Großen und Hochgestellten beweisen dieß hinlänglich.

Außerdem aber giengen auch alle Rechte, die das Heidenthum als Staatsreligion früher besessen, auf das Christenthum über, so das Asylrecht der heidnischen Tempel, so das Recht der Fürsprache für Arme und Verbrecher bei der weltlichen Obrigkeit, und mehreres andere dieser Art. Da die Kirche sich dieser Rechte in einem viel höheren Sinne und mit viel mehr Nachdruck, als dieß früher der Fall gewesen war, wo sie größtentheils von einzelnen Korporationen und nicht von einer so großen und wohl organisirten Gemeinschaft ausgeübt wurden, bediente, so trug dieß zur Vermehrung ihres Ansehens und Einflußes vorzüglich bei dem Volke, in wirksamster Weise, bei. Mehr aber als durch Alles dieses gewann die Kirche an Selbstständigkeit, Macht und Ansehen, dem Staate gegenüber, durch ihre, immer bestimmter sich ausbildende, hierarchische Organisation, und durch die von jetzt an besonders ins Leben tretende große und wichtige Bedeutung der Bischöfe, deren Einfluß in dieser ganzen Periode einen erheblichen Zuwachs erhielt. Da sich der Besitz der Kirche durch das Recht, welches Konstantin ihr ertheilt, Schenkungen und Erbschaften anzunehmen, bald beträchtlich vermehrte, so gab die Verwaltung desselben, die natürlich nach kirchlichen Gesetzen geschah, denjenigen, welchen sie zufiel, ein mit der Größe des Besitzes selbst zunehmendes Ansehen. An der Spitze derselben standen aber, dem Geiste der kirchlichen Institutionen gemäß, die Bischöfe. Sie wachten und disponirten über das Vermögen ihrer Kirchen, im Interesse der Gemeinde, nachdem ihnen das Recht der Besetzung der untergeordneten

geiſtlichen Stellen aus demſelben Grunde ſchon früher zugefallen war.

Die immer zunehmende Menge der Chriſten aber und die Nothwendigkeit, der ſo wohl organiſirten Staatsgewalt eine ähnliche kirchliche entgegenzuſetzen, theils um jener gegenüber ſich ſelbſtſtändig zu erhalten, theils um eine erfolgreiche Wirkſamkeit auf die immer größer werdenden Gemeinden auszuüben, hatte das Streben, größere kirchliche Organismen zu bilden, rege gemacht. Daher ſehen wir in dieſer ganzen Periode die einzelnen Biſchöfe der Provinzen ſich immer enger an den der Hauptſtadt, den Metropolitan, anſchließen, demſelben ſich unterordnen, und dadurch die Macht der letzteren bedeutend ſteigen. Im Verhältniß damit, nahm nun auch das Anſehen derſelben bei dem Staate zu, und neben ihrer kirchlichen Bedeutung bildete ſich allmählig, und durch die Staatsverhältniße ſelbſt unterſtützt, eine politiſche. Die häufigen und oft von der Staatsgewalt ſelbſt unterſtützten Angriffe und Verfolgungen, welche die Kirchen des Orients, beſonders während der arianiſchen Unruhen, zu beſtehen hatten, erzeugten aber bald das Bedürfniß, zur größeren Sicherſtellung der Gemeinden, noch größere kirchliche Einheiten zu bilden, und dadurch wurde jetzt ſchon die in der folgenden Periode erſt ſich ausbildenden Inſtitutionen der Patriarchate mannichfach vorbereitet. Alle die Beſtrebungen nach Vervollkommnung der kirchlichen Organiſation, fanden aber ihren Gipfel- und Ausgangspunkt in der Entwickelung des Primats. Denn der äußere und innere Organismus der Kirche konnte dann erſt für vollſtändig und vollendet gelten, wenn die Macht darüber und das Recht, ſie zu handhaben, in einem

Mittelpunkt, wie bei der weltlichen der Kaiser war, konzentrirt erschien, und es ist daher auch historisch richtig zu behaupten, daß der Primat implicite und nothwendig gegeben ist, sobald das Christenthum anfängt, seine ihm innerlich beiwohnende, organisirende Thätigkeit in und durch das Organ der Kirche auszuüben. Das Streben, ihn zu realisiren, erfüllt alle Jahrhunderte bis zu seiner vollendeten Gestaltung. In unserer Periode mußte es wegen der eigenthümlichen, allgemeinen Verhältnißen der Kirche besonders hervortreten. Das Ansehen des römischen Bischofs und sein Primat ist im Anfang derselben entschieden genug anerkannt, nur muß auf den Unterschied, der in Bezug auf das Prinzip dieser Anerkennung zwischen dem Abend- und Morgenlande bestand, aufmerksam gemacht worden. Im Occident wurde ihm der Primat als Nachfolger des heiligen Petrus, dem er ausdrücklich vom Stifter der Kirche übertragen war, zuerkannt, seine Berechtigung dazu galt für eine durchaus innere, nicht die Verhältniße seiner, der römischen Kirche, oder die der allgemeinen, hatten ihm die damit verbundenen Gewalten und Rechte gegeben, sondern er war von allen Verhältnißen dazu berufen worden. Und das ist auch am wirksamsten gegen alle Entgegensetzungen und in allen Zeiten festzuhalten, daß ohne diesen inneren Beruf der römische Bischof nie das Haupt der Christenheit geworden wäre, und daß dieser Beruf, wenn er in mündlicher und schriftlicher Tradition nicht so entschieden vorläge, aus dem geschichtlichen Bestehen geschlossen werden müßte, denn Institutionen dieser Art ruhen immer auf einer Idee, die allen Facten und äußern Erscheinungen die innere Wahrheit gibt, weil sie Manifestationen eines höheren Gedan-

kens in der Zeit sind. Erfreulich ist es zu sehen, wie selbst Geschichtschreiber, die von ihrem dogmatischen Standpunkt aus den Primat des römischen Bischofs verwerfen, doch, sobald sie sich auf dem rein historischen halten, auf die innere Berechtigung und Begründung desselben eben aus den geschichtlichen Erscheinungen zurückzuschließen sich genöthigt sehen.

Hören wir nur das Zeugniß eines durch Tiefe und Geist in jeder Weise ausgezeichneten protestantischen Kirchenhistorikers: „Tiefer lag der Grund dieser Gewalt, heißt es bei Marheineke Universalkirchenhistorie Thl. 1. S. 308., als in einer äußern Macht, einem heil. Keime war sie entsprossen, von innen heraus wirkte sie, durch Muth, Kraft und Leidenschaft ward Vieles errungen, und alles bewahrt. Noch nicht genug beachtet ist, wie und warum gerade im römischen Bischof die Individualität immer zusammenfloß mit der bischöflichen Würde und in der schlechtesten selbst die Heiligkeit von dieser nie untergieng. Unter den wildesten Streitigkeiten erblickt man an dem römischen Bischof nicht sowohl geräuschvolle Bewegungen, sondern nur eine gewisse Würde. Mit beharrlicher Energie des Geistes hefteten sie den Blick nur immer auf einen Punkt u. s. w.

Im Orient war im Grunde diese Idee auch wohl anerkannt, aber dort wurde bei Begründung des Rechtes der römischen Bischöfe auf den Primat, mehr die politische Seite hervorgehoben. Wie sich dort die ganze kirchliche Verfassung weniger von innen heraus und in freier Selbstständigkeit, als vielmehr in einem engen Anschließen an das Vorbild der bestehenden politischen, ausgebildet hatte, so faßte man dort

auch mehr die politische Bedeutung Roms als Hauptstadt der Welt, als Mittelpunkt des Abendlandes auf. Doch war dieß und konnte nur vorübergehend seyn, denn als mit dem immer zunehmenden Aufblühen Konstantinopels und durch den anderweitigen Gang der politischen Entwickelung die Wichtigkeit Roms als Weltstadt immer mehr schwand, da mußte auch diese Auffassungsweise immer mehr schwinden und der innerlich richtigeren weichen. Daß außerdem das Bewußtseyn über die Verhältniße des römischen Bischofs zur Kirche auch ein allgemein kirchliches, wenn auch nach den verschiedenen Theilen der Kirche verschieden sich gestaltendes war, das beweißt die Uebertragung mehrerer Rechte, welche die Kirche um diese Zeit ihrem Oberhaupte zuerkannte. So sprach die Synode zu Sardika sein Recht aus, höchste Instanz bei allen Appellationen der Bischöfe zu seyn. Außerdem aber beweisen die häufigen, aus allen, selbst den entferntesten Gegenden der Kirche gemachten Anfragen, in zweifelhafter Lehre und Tradition betreffenden Punkten, wie sehr die Autorität des römischen Bischofs auch in dieser Beziehung anerkannt war. Im Allgemeinen aber trug die Lage der Kirche während des Zeitraumes der arianischen Streitigkeiten und die Stellung der römischen Bischöfe zu ihnen, sehr viel dazu bei, dem Primat auch von Seiten seines praktischen Nutzens für die ganze Kirche Ansehen und Anerkennung selbst bei denen zu verschaffen, die ihm dieselben bis dahin mehr oder weniger versagt hatten.

Aber es lag in dem Wesen der Schöpfungen Constantins, — und zu dem Meisten hat er doch nur den Grund gelegt, die vollständigen Gestaltungen entwickeln sich langsam

erſt in den folgenden Jahrhunderten, — daß ſie vielen Widerſtand in der heidniſchen Welt finden mußten. Denn, wenn auch der eigentliche Geiſt derſelben ſchon erſtorben war, ſo lag es doch in dem Weſen der beiden jetzt in den Kampf tretenden Religionen, daß die eine, das Chriſtenthum, eben ſo ſchwer Eingang finden mußte, bei den ganz Entgegengeſetztes wollenden Gemüthern, wie die andere, wenn auch ohne Einfluß auf dieſelben, in ihren Formen doch noch mit großer Hartnäckigkeit feſtgehalten wurde. Beſonders galt dieß von den angeſehenern Familien des Reichs, die zum größten Theile noch lange Zeit heidniſch blieben, und die wichtigſten und einflußreichſten Stellen in einem Staate behaupteten, der ſchon in ſo vielen Beziehungen chriſtlich zu nennen iſt. Konſtantins Verfahren gegen das Heidenthum, muß in der That mit Achtung gegen den Mann erfüllen, und man kann darin das Weſen eines ächt chriſtlichen Geiſtes kaum verkennen. Die Macht war ſein, und in jeder Weiſe ſicher und wohl befeſtigt ſein, er hätte das Heidenthum unterdrücken können, und die Umſtände mußten ihm beſſern Erfolg verheißen, als ſeinen Vorgängern bei der Unterdrückung des Chriſtenthums, aber er wollte dem Geiſte der neuen Religion den Sieg laſſen, den ſeine Waffen und ſeine Gewalt ihr ſo leicht hätten verſchaffen können. Umgekehrt in denſelben Verhältniſſen wie Julian, verfuhr er bei weitem nicht mit deſſen Beſchränkungs- und Vernichtungsſucht. Die der öffentlichen Sittlichkeit nachtheiligen Kulte, die nicht allein dem Chriſtenthum zuwider waren, ſondern von dem Politheismus ſelbſt in ſeinen reineren Geſtaltung verworfen werden mußten, verbot er. Ob ein Geſetz, wodurch das Opfern unterſagt wurde, wirklich gegeben,

kann mit sehr starken Gründen bezweifelt werden. So viel steht mit Gewißheit fest, daß es während Konstantins Leben nie zur Ausführung gekommen ist.

Arendt.

Ueber Apost. Gesch. IX, 1—9.

(Eine praktisch-exegetische Betrachtung.)

Wenn man über irgend einen biblischen Abschnitt zu seiner oder Anderer Erbauung nachdenkt, so überläßt man es entweder dem guten Glücke, welche Gedanken und Anmuthungen uns etwa beifallen mögen, oder man ist sich gewisser Gesichtspunkte ausdrücklich bewußt, unter welchen die betreffende Stelle betrachtet werden könne. Wenn nun gleich eine Betrachtung, welche sich (bewußt) nach gewissen Gesichtspunkten richtet, der nächsten Gefahr ausgesetzt ist, eine manierirte und kalte zu werden, so ist dieselbe doch wohl im Allgemeinen derjenigen, welche sich blos zufällig von dem oder diesem ansprechen läßt, vorzuziehen. Und wenn ich hier eine solche, nach den betreffenden Gesichtspunkten vorgenommene Betrachtung gebe, so ist dieselbe vielleicht manchem, zumal jüngeren Geistlichen, der das dießfällige Verfahren gern in einem Beispiele vor sich sieht, nicht unwillkommen. Ich wähle die Stelle Apost. Gesch. IX, 1—9. Der Inhalt ist eine Begebenheit. Bei einer Begebenheit kann sich das praktisch-exegetische Nachdenken richten: 1) auf das Vorausgegangene, womit dieselbe zusammenhängt, 2) auf die

Personen, um deren Willen sie geschehen ist, und den Zweck, den sie fördern sollte, 3) auf die Begebenheit an sich, d. h. auf das, was da geschehen ist, 4) auf die Zeit, wann, auf den Ort, wo, und die Umstände, unter denen sie sich zugetragen hat, 5) auf die Folgen der Begebenheit, 6) auf die Weise, wie sie diese Folgen hervorgebracht hat, 7) auf das Benehmen der Betheiligten, 8) auf die eigenthümliche Angemessenheit der Begebenheit zum Zwecke und zu den Betheiligten, 9) auf die in der Begebenheit liegende göttliche Fügung, Zulassung, oder positive Einschreitung, 10) endlich, auf die Aehnlichkeit der betreffenden Begebenheit mit anderen verwandten. —

Richten wir nun 1) unsere Betrachtung auf den Zusammenhang, in welchem die Verfolgungsreise des jungen Saul nach Damaskus mit dem steht, was dieser Reise vorausgegangen war, so zeigt sich folgender: Man glaubte anfänglich die Sache Christi dadurch unterdrücken zu können, daß man die Apostel gefänglich einzog, ihnen ferner im Namen Jesu zu lehren mit Bedrohungen untersagte, sie dann schlug, und aufs Neue scharf bedrohte. Apost.Gesch. IV, 1. V, 17—40. Als aber die Eitelkeit einiger Gelehrten durch Stephanus, der ihnen überlegen war, gereizt wurde, führten sie gegen ihn ausgesprochener Lästerungen wegen Klage Apost.Gesch. VI. 9—14.; und als Stephanus in rückhaltloser Rede den hohen Rath der Verstocktheit beschuldigte, wurde dieser so ergrimmt, daß man ihn auf der Stelle zur Stadt hinaus stieß, und steinigte. Apost.Gesch. VII. So war das erste Opfer der fanatischen Aufregung gefallen. Man war dabei zu keinem richterlichen Verhör und Urtheile gekommen,

sondern hatte im Zustande der Wuth und ohne Weiteres den Verhaßten, der so Verhaßtes und Beleidigendes gesprochen, hinausgeschleppt und zu todt gesteinigt. Der junge Eiferer Saulus war dabei. Die schnelle und blutige Wegtilgung des vermeintlichen Lästerers hatte nicht nur seinen Beifall. Ap.Gesch. VII, 57. XXII, 20., sondern regte ihn zu dem fanatischen Entschlusse auf, der ganzen Sache des Nazareners schnell und um jeden Preis ein Ende zu machen. Von nun an schien es ihm strafbare Gleichgültigkeit und Zögerung, zuzuwarten, bis Jemand wegen seinem Glauben an jenen Volksverführer angeklagt würde, er forschte nach den Anhängern desselben, drang in ihre Häuser ein, riß Männer und Frauen heraus, und lieferte sie in Verhaft. Ap.Gesch. VIII, 3. IX, 1. Doch war ihm Jerusalem für seine Wuth nicht groß genug; auch hatten sich bei eingetretener Verfolgung Viele in die Gegenden von Judäa und Samarien zerstreut. Ap.Gesch. VIII, 1. Diese Alle sollten beigebracht, und zur Abschwörung des verhaßten Namens gezwungen, oder, wie Stephanus, weggetilgt werden. Saulus ließ sich daher vom Oberpriester Verhaftungs-Vollmachten nach dem angesehenen Damaskus an die Synagogen geben, kraft welcher er Männer und Frauen, die er als Anhänger Jesu fände, gebunden nach Jerusalem führen könnte. Ap.Gesch. IX, 1. 2.

Diese Thatsachen und Umstände, die uns der Hinblick auf das, was der Verfolgungs-Reise des jungen Saulus unmittelbar vorausgieng, und womit diese zunächst zusammenhieng, an die Hand giebt, leiten uns etwa auf folgende Gedanken:

Aller Fanatismus ist ansteckend; und besonders junge aufstrebende Männer (Saulus) werden gerne von ihm er-

griffen. Sie sind jung; daher von lebhafter Phantasie, und unerfahren. So mögen sie sich ohne Mühe die herrlichsten Zwecke und Erfolge, die trefflichsten Verbesserungen und Einrichtungen im Geiste vorsetzen; freilich die Wirklichkeit spottet ihrer. Sie sind aufstrebend, daher voll Bewußtseyn ihres Eifers, voll Gefühl ihrer Kraft. So mögen sie sich ohne Mühe bereden, in ihnen sey erst die Thatkraft in der Welt erschienen, und ihnen sey es vorbehalten, den Feind des menschlichen Geschlechtes zu erlegen; freilich, sie wissen nicht, weß Geistes Kinder sie sind.

Je wichtiger und heiliger die Sache, für welche man eifert, desto größer häufig die Selbsttäuschung, die bei dem Eifer unterläuft. Es ist Moses, es ist das von Gott durch Moses gegebene Gesetz, wofür das Volk, wofür Saulus erglüht. Kann hier ein Eifer zu groß, eine Begeisterung zu feurig seyn? — Aber eben, weil die Sache so wichtig und gerecht ist, so bedeckt sie auch alle gekränkte Eigenliebe, allen herrschsüchtigen Ehrgeitz, alle natürliche Heftigkeit, die sich in den Eifer mischt. Ja, leichtlich ist die Begeisterung, mit der wir für eine heilige Sache fechten, (wie jene der Libertiner, Cyrenenser, Alexandriner Apost.Gesch. VI, 9—13., und selbst des Saulus) nur die Hitze der beleidigten Eigenliebe, der aufstrebenden Herrschsucht, oder der — Gewaltthat liebenden Rohheit. Wir sehen nicht, was uns eigentlich in der Tiefe treibt, weil wir nur allezeit die große Sache im Munde führen, die es gelte. Saulus sagte: der Eifer, Herr! für dein Gesetz und Haus verzehret mich. Aber die Schrift sagt: „Saulus schnaubte Wuth und Mord", Ap.Gesch. IX, 1.

Warum werden die Verehrer Jesu mit solcher Wuth verfolgt? — Sind dieselben vielleicht Uebelthäter, grobe Beleidiger der öffentlichen Zucht und Ordnung? — Das sagt Niemand von ihnen. Vielmehr sind es stille, sich untereinander Liebende, gegen Jedermann wohlwollende, friedliche, und häufig in Gebet und Lobpreisungen Gottes vereinigte Menschen. Ap.Gesch. II, 42—47. Es fällt ihnen also nichts zur Last, als daß sie mit glühender Liebe an jenem Jesus hängen, den der hohe Rath als einen Gottes-Lästerer zum Kreutze gebracht hatte. Seyen sie denn auch Fanatiker; was thun sie drum Verfolgungswerthes? — Sind nicht ihre Verfolger jedenfalls Fanatiker gleich ihnen? Und warum haben die Einen nicht Nachsicht mit den Anderen?

Wie schrecklich-überzeugt war Saulus von der Verruchtheit, und Todeswürdigkeit dieser Secte! Und doch war dieselbe weder verrucht noch todeswürdig. Aber der Eiferer, besonders der religiöse Eiferer ist keiner Prüfung einer Wahrheit fähig, gegen die er sich einmal entschieden hat. — Also, wer verfolgt? Der Eiferer. Und doch ist er es, der keines Urtheils fähig ist. — Oder, wer vermißt sich, ein redlicherer Eiferer zu seyn, als Saulus?

Was ist des Menschen höchstes Gut? Die Freiheit, Gott zu verehren nach bestem Wissen und Gewissen; und Ihn zu suchen nach bestem Vermögen. Wer vermißt sich, zwischen Gott und den Menschen zu treten, und diesem eine Gottesverehrung mit Gewalt zu nehmen, durch die er zu Gott und zum ewigen Leben kommen zu können und zu müssen glaubt?!! — Vielleicht irret er. Wohl. Dann hilf ihm zu einer anderen Erkenntniß. Sobald er diese hat, ergreift

greift er auch eine andere Weise der Verehrung. Aber ihn zwingen: das kömmt nicht von Gott.

2) Wenn das Nachdenken über irgend eine biblische Begebenheit sich von dem Vorausgegangenen, womit sie zusammenhängt, weg, und auf sie selbst wendet, so mag dasselbe vor allem die Personen ins Auge fassen, welche bei ihr betheiligt waren, und um deren willen sie geschah. In dem angeführten Beispiele sind es: der Verfolger Saulus, und die von ihm Verfolgten. Letztere sollen dem Wüthenden nicht preiß gegeben werden, und dieser selbst soll von seiner entsetzlichen Verblendung zurückkommen, und seine feurige Kraft einer besseren Sache widmen. Das mag uns auf nachstehende Gedanken führen:

Ausgezeichnete Kraft des Geistes und Willens wird, wenn sie auf Abwege geräth, furchtbar. Am furchtbarsten, wenn sie ein heiliges Ziel zu verfolgen vermeint. Dennoch ist solche eine ausgezeichnete Gottesgabe, und der Beruf zu Ausgezeichnetem. — Nur mit dem tiefsten Schmerze mag man es mit ansehen, wenn sich dieselbe in einem unwürdigen, vielleicht fluchwerthen Streben verzehrt.

Wird sich Gott dieses Geschöpfes, das Er so herrlich ausgestattet, und zu so Großem berufen hat, nicht erbarmen, und dasselbe von seinen Verirrungen zurückrufen? Ungewarnt wird Er dasselbe nicht lassen. Aber ob es ähnlicher ausserordentlicher Gnade, wie Saulus, werde gewürdiget werden? — Wie dem sey, es besitzt schon in seiner natürlichen Kraft, wenn auch Reitz zu schwerer Verirrung, nicht minder Fähigkeit und Muth zu kräftiger Umkehr. Es bedarf nur irgend eines gnadevollen Anstoßes.

Auf der andern Seite: was haben, die um Jesu willen verfolgt werden, verbrochen? — Wenn sie nun in der Angst ihres Herzens Tag und Nacht zu ihrem Helfer rufen, wird Er ihnen nicht Hülfe schaffen? Er wird es.

3) Die nächste Betrachtung mag nun das Ereigniß selbst ins Auge fassen. Hier also, was dem Verfolger Saulus auf seiner Reise nach Damaskus begegnete. Ein Lichtglanz vom Himmel umstrahlte ihn plötzlich, so, daß Er zur Erde fiel. Und eine Stimme sprach zu ihm: Saul, Saul, warum verfolgst du mich? — Saulus erwiedert: Herr, wer bist du? — Die Stimme: Ich bin Jesus, den du verfolgst. Aber es wird dir schwer werden, wider den Stachel auszuschlagen? — Die Erwägung dieser Begebenheit und ihrer Umstände, legt uns unter andern folgende Gedanken nahe:

Welcher Lichtglanz, der am hellen Mittag zur Erde stürzt, und blind macht! zugleich doch wieder so gehalten, daß er nur den Einen, den er sollte, trifft! Was ist der heftigste Blitz, was selbst das Licht der Sonne gegen ihn! — In diesem Glanze erscheint der Herr. Was dünkt uns nun: welches ist die Herrlichkeit, in der Er wohnet? und welches die Majestät, in welcher Er zum Gerichte erscheinen wird? —

Der Herr spricht zu Saulus, warum verfolgst du mich? Hierauf Saulus: wer bist du? — Ach, seine Meinung von dem Nazarener war zu niedrig, als daß er hätte ahnen mögen, daß Dieser es sey, der ihm in solchem Glanze erscheine. Wie mußte ihm seyn, als die Stimme sprach: Ich bin Jesus, den du verfolgst! — Also Dieser Glorreiche,

im Lichtglanze Erscheinende, ist Jesus! und ich — sein Verfolger. Welcher Gegensatz! — Warum spricht der Herr: Ich bin Jesus, den du verfolgst? Verfolgte er ja die Gläubigen. Warum spricht der Herr: du verfolgest mich? — Einmal verfolgte er in der That nicht blos die Gläubigen, sondern das Werk Jesu in ihnen. Und da Jesus von seinem Werke nicht getrennt ist, Jesum selbst. Dann aber verfolgte Saulus nicht blos das Werk Jesu, sondern Geheiligte; Geheiligte, in denen Jesus wirkt, und die die Seinigen sind. Was diesen geschieht, ist Jesu gethan. Das Schlimme, aber auch das Gute. Wer den Hungrigen speißt, und den Nackten kleidet, hat es Ihm gethan; aber auch, wer seinen Diener, weil er sein Diener ist, verachtet, anfeindet, lästert und bedrückt.

Die Stimme spricht: es wird dir schwer werden, wider den Stachel auszuschlagen. Das heißt: was kann der Ochs dem Stachel, der wider ihn steht, anhaben? Und schlägt er gegen denselben aus; so leidet dadurch nur er, nicht der Stachel. Was du unternommen, ist vergeblich, und wider dich selbst. — Vergeblich also alle Verfolgung der Guten, alle öffentliche, alle geheime; vergeblich die Verfolgung Aller, Vieler, Einzelner. Der Verfolger verfolgt Christum, und schlägt daher wider den Stachel aus. Seine Verfolgung schadet am Ende nur ihm selbst. Schon dieses ist das größte Uebel auf ihm, daß er ein Verfolger, und daß er ein Verfolger der Christ-Gläubigen ist. Was können diese dafür, daß ihr Glaube und Wandel ihm, dem Ungläubigen und Sittenlosen, zuwider ist? — Aber die Bösartigkeit, die in ihm herrscht, und die Ungerechtigkeit, der er sich hingiebt,

wird die Nemesis wecken — hier oder dort, hier und dort. Die Geschichte der Kirche und des Tages lehrt es.

4) Ein fernerer Gesichtspunkt, unter welchem man eine Begebenheit betrachten mag, sind: Zeit, Ort, und Umstände. Die Erscheinung, von der wir reden, fiel nahe bei Damaskus, am hellen Mittag, und in Gegenwart der Begleiter des Saulus vor.

Also nahe bei Damaskus. Nachdem sich also einerseits der Geist des Saulus unterwegs lebhaft mit seinem Unternehmen beschäftigt hatte, und nun eben sein Eifer, (im Anblicke der Stadt) aufs höchste gesteigert war; nachdem anderseits für die Gläubigen der Augenblick gekommen war, wo die furchtbare Bedrängniß eben über sie einbrechen sollte. Wo die Noth am größten, da die Hülfe am nächsten; wo die Verirrung am höchsten, da oft die Bekehrung-fordernde Gnade am reichsten.

Die Erscheinung erfolgte am hellen Mittag. Auch die Gefährten des Saulus sahen das Licht, und hörten die Stimme. Ap.Gesch. XXII, 6. 9. Nicht blos Saulus durfte diese Erscheinung gehabt haben; auch seine Gefährten mußten bezeugen können und wirklich bezeugen, daß etwas Ausserordentliches vorgefallen sey. Und nicht in der Dämmerung des Tages und nicht um Mitternacht durfte sie vorkommen, damit man nicht (damals oder heute) an die Möglichkeit irgend eines Betruges denken könne. Es lag und liegt überaus viel an der Unbezweifelbarkeit dieser Thatsache; darum hat sie der Herr auch unbezweifelbar hinstellen wollen. Es war heller Mittag.

Und doch nur unbezweifelbar für Diejenigen, denen die Willigkeit des Glaubens nicht mangelt. Die Gefährten des Saulus verſtanden die Stimme nicht. So mochte die Erſcheinung denn den Feinden Jeſu, denen ſie von den Gefährten erzählt wurde, als ein gewöhnliches Meteor vorkommen, das ſich nun eben leuchtend und krachend aufgelöst habe. Und die Gefährten ſelbſt (ohne Zweifel Eiferer, wie Saulus) mochten ſich, daß es etwas der Art geweſen ſey, ſpäter ſelbſt überreden. Der Glaube darf nicht Zwang ſeyn. Immer muß dem Unglauben eine Thüre offen bleiben. Indeſſen, ſtünde ſie ihm nicht offen, ſo öffnete er ſie ſich mit Gewalt.

5) Weiter wird ſich das Nachdenken über eine bibliſche Begebenheit auf den Einfluß, den ſolche ausgeübt, und wie ſie ihn ausgeübt hat, auf die Wirkungen und Folgen derſelben erſtrecken. Sehen wir auf die Wirkungen des mehrerwähnten Ereigniſſes, ſo finden wir, daß daſſelbe auf Saulus den tiefſten Eindruck machte, und ihn plötzlich aus einem wüthenden Verfolger der chriſtlichen Sache zu einem glühenden Verfechter derſelben umwandelte. Auch, daß daſſelbe ganz geeignet war, ſo wie einerſeits die Gläubigen in ihrer freudigen Treue gegen Jeſus zu bekräftigen, ſo anderſeits manchen heftig und blind gegen Chriſtus eingenommenen Juden zu nochmaliger Prüfung ſeiner Sache zu beſtimmen. Hiernach drängen ſich von ſelbſt mancherlei Gedanken auf, z. B.:

Aus dem Verfolger Jeſu und ſeines Evangeliums wird ein eifriger Verkünder und Verfechter deſſelben. Der Verfolger leiſtet alſo Gott und der Welt für ſein Unrecht Erſatz.

Ja von nun an leidet er alle Trübsal, die ihn um des Evangeliums willen trifft, mit Freudigkeit. Mit doppelter Freudigkeit. Einmal, weil es der Herr und das Evangelium der Gnade ist, für welches er sich opfert, und dann, weil seine Leiden eine Art von Wiedererstattung sind, geleistet der Sache, die er früher Rache und Mord schnaubend verfolgt hatte. Recht. Aber nun sage mir, o bekehrter Christ, was hast auch du bis jetzt auf dich genommen zur Vergütung der Verfolgung, womit du vordem Gerechtigkeit und Tugend verfolgt hast, und Christum in ihnen? —

„Ich will ihm zeigen, spricht der Herr, wie viel er für meinen Namen leiden soll". Ap. Gesch. IX, 16. Das ist also fortan des Apostels Beruf; und der Herr weiß, er wird ihn glorreich durchführen. Wen der Herr beruft, dem giebt Er auch Kraft; wem Er Schweres auflegt, den kräftigt Er auch viel. Freilich nicht von Jedem, dem er große Kraft verliehen hat, sieht Er vor, daß derselbe mannhaft durchkämpfen werde. — Mein Christ! du bist auf eine ausgezeichnete Weise erweckt worden, du hast einen innigen Glauben, eine feurige Liebe, einen regen Thatendurst empfangen. Siehe das gern als eine Berufung an, vielleicht unter großen Mühen Widersprüchen und Leiden dem Herrn und seiner Ehre zu leben. Wen der Herr auf eine auffallend erbarmungsreiche Weise zur Wahrheit und in seinen Dienst beruft, dem zeigt Er mit Recht, was er für seinen Namen leiden soll. — Wie Du es ordnest, o Herr! Siehe, ich bin Dein Knecht. Was Du mir auferlegst, das vermag ich auch. Ich zage nicht.

Saulus wird durch dieses einzige Begegniß durch und

durch verändert. So schnell. Der Kern nämlich seiner Seele war gut. Das Ziel zwar verfehlt, und viel Leidenschaft und Menschlichkeit dabei; aber der Kern der Seele gut. Ohne dieses mögen Engel erscheinen, und Todte erstehen, und der Herr selbst im Blitze und Donner reden: was hilft es! Der Eindruck zwar ist heftig, und erschütternd; aber der Erschütterte am Ende wieder, der er war. Hätte Saulus Mosen nicht geglaubt, so hätte er auch das durchschneidende Licht und die Stimme des Himmels nicht geachtet. Luk. XVI. 31. Unter allen Schlechten und Unverbesserlichen ist der Laue, der Frivole, der Nichtsgläubige der Schlechteste und Unverbesserlichste.

Wie weise ist doch die Art, wie, und der Zeitpunkt, wann der Herr Jeden in seinen Dienst beruft! Wäre der Apostel nicht erst bis zur Verfolgung der Sache Jesu verirrt, nimmer wohl hätte er derselben in solchem Maße gedient. Und wäre er zur Kenntniß und Annahme derselben auf dem gewöhnlichen Wege der Ueberzeugung durch die Lehre und Thathandlungen Jesu gekommen, nimmer wohl hätte sein Glaube die ungeheure Ueberzeugungsfülle und Kraft erreicht, die wir in demselben bewundern. Aber es sollte der Letzte unter den zum Apostolate Berufenen der Erste seyn, und mehr wirken, als die Anderen Alle. Und er sollte auf eine Weise berufen werden, wie es seiner großen Sendung (unter die Heiden) würdig, und wie es der Vollaufregung seines riesenhaften Geistes angemessen war.

Was ausserordentliche, wunderbare, oder auch gewöhnlichere Begegnisse in dem Menschen wirken, ist etwas Gewirktes. Leicht zwar schreibt der Mensch die durch diesel-

den hervorgebrachten Veränderungen sich selbst zu. Aber er irret. Und all zu oft, nachdem sich der aufgedrungene Eindruck verloren hat, kehret er zu dem zurück, was er eigentlich ist, und stets geblieben war. Mächtige Erschütterungen führen den gewöhnlichen Menschen weit weniger zum Ziele, als ganz gewöhnliche, aber lang andaurende, und immer wiederkehrende Heimsuchungen. Diese sind es daher auch, durch die Gott in der Regel den Menschen beruft. Warte nicht auf andere; hoffe nichts von anderen: diese nütze!

Bedrängniß lehrt beten. Was mögen die Gläubigen, denen der wüthende Fanatiker mit Verhaft-Briefen nahte, geflehet haben! Aber Gebet gewinnt Erhörung, und Erhörung wirket Dank und erhöhten Glauben. Welche Danksagungen werden der Umwandlung des Gefürchteten gefolgt seyn; und welche neue Glaubensfreudigkeit! — Bedrängnisse, die nicht verschuldet worden, sind Gnaden. Selbst die verschuldeten wollen dieses seyn. — Auch mir hast du, o Herr! meine Last zugemessen. Was meinest Du mit ihr?

Der Leidenschaftliche vertieft sich nur immer tiefer in seine Leidenschaft. Und da er alles durch das Auge derselben sieht, so sieht er es allezeit so, wie es seiner Leidenschaft zusagt, aber allezeit irrig. Wird er sich, kann er sich, will er sich aus und durch sich selbst eines anderen Standpunktes bemächtigen, eine andere Ansicht erringen? Nimmermehr. Die Juden z. B. eifern wider Christus; und je mehr sie eifern, desto mehr erblinden sie in ihrem Eifer, desto gerechter erscheint ihnen ihr Eifer, und desto verruchter die Verführung des Nazareners. Da erbarmt sich denn Gott der Verblendung. Irgend etwas geschieht, in Folge dessen dem Menschen

all' sein bisheriges Streben und Jagen als eine entsetzliche Verblendung und Lüge erscheint. Der Vorhang hat sich schrecklich geöffnet. Doch vielleicht nur, wie ein Blitz, der die dunkle Wolke spaltet. Der Himmel, wenn du dem zückenden Strahle nicht nachgehest, schließt sich wieder. Abermal Nacht. Den erbitterten Eiferern wider Christus schickt Dieser in seinem zuvorkommenden Erbarmen den Heftigsten aus ihrer Mitte als gewaltigen Zeugen ihrer Verblendung und ihres Unrechts. Nichts konnten sie aufbringen, das Zeugniß dieses Zeugen zu vernichten. Dennoch wirkte es bei den Meisten nicht. Als Saulus später im Tempel zu Jerusalem betete, ward ihm in einer Entzückung gesagt: „eile, und verlaß Jerusalem ungesäumt, denn sie werden dein Zeugniß von mir nicht annehmen." Ap.Gesch. IX, 17. 18. — Wer mag doch den Unglauben, der da aus verkehrtem Herzen kömmt, wenden?! —

Die Bekehrung des Saulus stellte den aller besseren Erkenntniß widerstrebenden Geist der Juden aufs Neue in das grellste Licht. Mochten sie denn ihre Verwerfung tragen! Ist Israel aber untreu, so ist Gott darum nicht weniger treu: das Evangelium der Gnade und Wahrheit muß beseligend in alle Welt ausgehen; und in dem nämlichen Zeugen, in welchem dasselbe von den Juden abermal entscheidend von sich gestoßen wird, ist der Apostel der Heiden gewonnen.

7) Wir können bei einem biblischen Ereignisse unser Nachdenken auch richten auf das Benehmen derjenigen, welche von demselben betroffen wurden: hier also auf Saulus. Nachdem er vernommen, daß Jesus zu ihm rede, ist

seine erste Frage: Herr, was willst du, daß ich thun soll? Und als er von Diesem nach Damaskus gewiesen ward, nahm er daselbst drei Tage weder Speise noch Trank. Ap.Gesch. IX, 9., und was weiter von ihm berichtet wird, ist, daß er betete. V. 11. Wir sehen daraus, wie Saulus der göttlichen Erweckung mitgewirkt hat: er fastete drei Tage lang, d. h. sein Schmerz über seine Verirrungen war so heftig, daß er weder Speise noch Trank wollte. Er sagte nicht zu sich selbst, was wir über ihn sagen: „der Kern der Seele ist gut; und es war unglücklicher Irrthum.“ Er nannte sich den Verworfensten, den Unwürdigsten. Der wahre Büßer nimmt nicht sich selbst in Schutz, noch tröstet er sich selbst leichtweg damit, daß er nun sich ändern wolle: ihm geht seine Schuld tief und andaurend zu Herzen; und über seinem Schmerze vergeht ihm die Lust an Speise und Trank, an Spiel und Sang. — Und Saulus betete. Was betete er? Was ihn seine Reue lehrte. Um Vergebung. Was ihn die auf ihm liegende Verwirrung und Finsterniß lehrte. Um Licht und Wegweisung. Was ihn die bereits gewonnene Erkenntniß lehrte: um die Gnade aus allen Kräften Dem dienen zu dürfen, welcher ihm erschienen war. Und so ist Fasten und Gebet, d. h. Schmerz und Hoffnung, und Bitte und Angelobung das Erste, womit jeder aufrichtige Büßer der göttlichen Erweckung entgegen kömmt.

Ihm bleibt, um was er gebeten, nicht aus. Dem Saulus erscheint Ananias: und bringt ihm das Wort der Begnadigung, und giebt ihm, als Zeichen dieser Begnadigung, das Licht der Augen wieder, und theilt ihm den hl. Geist, den Geist des Muthes mit, von Stund an Dem, welchen er

verfolgt hatte, aus allen Kräften zu dienen. Und siehe, dieser Gnade und diesem Geiste wirkt der Apostel in höchster Freudigkeit und Anstrengung mit. Es treibt ihn, Dem von ganzer Seele zu leben, und für Den zu zeugen, der ihn von seiner schweren Verirrung erlöst, und zur Erkenntniß der Wahrheit gebracht hat. Es drängt ihn, seine Uebelthaten gut zu machen, und den Herrn vor den Ohren eben derjenigen zu predigen, vor deren Augen er Ihn verfolgt hatte. Und es drängt ihn, diesen Verfolgten zu predigen sogleich. V. 20. Und er scheut es nicht, dadurch sein voriges Unrecht offen zu bekennen, auch achtet er nicht der nachtheiligen Urtheile, die über seinen Schritt V. 21. gefällt werden würden. Der Ernst seiner Umwandlung verscheucht alle Halbheit, alle falsche Schaam u. dergl. — Ganz so bei Jedem, dessen sittliche Umwandlung eine wahre ist. Und eben hieran möge, wer da zum Herrn sich bekehrt zu haben denkt, die Wahrheit seiner Bekehrung prüfen.

Der heftige, den Menschen aller Lebensfreude, ja aller Lust am Leben entziehende Reueschmerz währet nur so lang, bis der Reuige seiner Begnadigung gewiß ist. Nachdem Ananias dem Saulus die Hände aufgelegt und seinen Auftrag an ihm vollzogen hatte, dann aß und trank dieser wieder, und stärkte sich, und legte sofort die Hand mit froher Seele an das neue Werk. Wer darf sich auch in lähmender Erinnerung an das Vergangene verzehren? Wohl gedachte der Apostel auch später noch, und fortwährend seiner frühern Schuld, aber sie lag hinter ihm; sie drückte ihn nicht nieder, sie spornte ihn vielmehr, und hob ihn. So bei Jedem,

Heraus aus dem lähmenden ängstenden Schmerze! die Hand an den Pflug, und vorwärts!

8) Noch mögen wir bei einer biblischen Begebenheit unsere Betrachtung richten auf die eigenthümliche Beziehung und Angemessenheit derselben zu den Personen, für welche sie geschehen ist. Saulus, als er nach der Erscheinung die Augen öffnete, konnte Niemand sehen, und mußte an der Hand zur Stadt geführt werden. Ap.Gesch. IX, 8. — Warum wohl dieses? — Es hat eine tiefe symbolische Bedeutung:

Er war bisher ein blinder Eiferer gewesen: seine Blindheit sollte ihm fühlbar werden. In der That ist er sich in dem nunmehrigen Zustande erst bewußt, was er bisher gewesen war.

Er hatte gesehen, bei Wem das Licht ist. Wie erleuchtet hatte er sich bisher selbst gedacht! wie verachtend hatte er auf die abergläubischen und verführten Galiläer herabgesehen. Aber nun hat er erkannt, wer im Lichte wohnt, und erkennt nun auch, wer in der Finsterniß ist.

Er hat es gesehen, Wer das Licht ist. Nun soll er es auch noch sehen, von Wem das Licht kömmt. Wenn und sobald er von einem Gläubigen als Bruder gegrüßt wird, soll er sehend seyn. Aus der Gemeinschaft Jesu Christi und Seiner Heiligen also soll er das Licht empfangen: das Licht der Augen; das Licht des Geistes. Und so überhaupt: die Gesandten und Diener Jesu Christi sind die Vermittler des Lichtes, das da denen, welche in Finsterniß sind, aufgehen

ſoll. Glaube nicht an ein Licht, und Lichtwerden da, wo die Diener des Lichtes verachtet werden.

9) Bei einer bibliſchen Begebenheit läßt ſich die Betrachtung weiter darauf richten, ob dieſelbe eine Zulaſſung Gottes, oder eine Fügung, wohl gar ein wunderbares Einſchreiten Deſſelben ſey. In unſerem bisher beſprochenen Ereigniſſe z. B. iſt das Letztere der Fall. Dieſer Umſtand leitet uns denn etwa auf folgende Gedanken:

Ein wunderbares göttliches Einſchreiten irgend zu fordern oder zu erwarten, wäre Vermeſſenheit. Und gleichwie ein ſolches durchweg etwas Auſſerordentliches iſt, ſo findet es auch nur in auſſerordentlichen Fällen Statt: vorzugsweiſe, wo eine neue Offenbarung in die Welt eingeführt werden ſoll, und in Betreff ſolcher Menſchen, die dabei als Werkzeuge auserſehen werden. Die Kraft Gottes iſt unendlich; dennoch niemals verſchwenderiſch.

Darum ſelbſt, wo dieſe Kraft auf wunderbare Weiſe eingreift, thut ſie es nur ſo weit, als es nöthig: im übrigen ſogleich an die gewöhnliche Ordnung der Dinge verweiſend. Saulus frägt: was willſt du, Herr! daß ich thun ſoll? Aber der Herr ſagt ihm blos, daß dieſes ihm in der Stadt verkündet werden würde, und beruft den Ananias, ihn über den Weg des Heiles zu belehren. In der natürlichen Ordnung der Dinge fehlet nichts von all' dem, wodurch der Menſch das ewige Leben finden mag. Und ſelbſt, wenn ihm Auſſerordentliches begegnete, ſo geſchähe es nur, damit er das Ordentliche, was ihm zum Heile gegeben iſt, ſehe und ergreife. Dieſes alſo benütze er! Warum doch hoffet der

Mensch so oft in dunkelm Hoffen, es werde ihm Erlösung von den Banden der Sünde irgend woher noch zu Theil werden, indeß er nichts von dem ergreift, was ihm nach der göttlichen Heilsordnung zu seiner Erlösung gegeben ist? Eitles Hoffen! —

In der Erscheinung, womit Jesus dem Saulus erschien, stellt sich übrigens noch das Wort dar: „Siehe, Ich bin bei euch, alle Tage, bis zur Vollendung der Zeiten". Der ewig-Unsichtbare und dennoch ewig-Nahe tritt hier einen Augenblick aus seiner Unsichtbarkeit heraus, und zeiget seine Nähe: seine Nähe, womit Er seinen Gläubigen nahe ist, womit Er sie schützt, womit Er neue Gläubige beruft, und neue Boten des Glaubens. Wohl also ist Christus eine historische Person. Aber hüte dich, daß du nicht von ihm denkest, als von einem Gestorbenen. Zwar, Er ist gestorben; aber nicht wie Einer von denen, welche dahingegangen sind. Christus bleibet in Ewigkeit. —

10) Endlich kann man bei einer biblischen Begebenheit sich auch noch nach anderen Begebenheiten betrachtend umsehen, die mit der betreffenden Aehnlichkeit und Verwandtschaft haben. So finden wir z. B., daß mit der Erscheinung, womit Jesus dem Saulus erschien, dessen Verklärung auf Tabor eine Aehnlichkeit hat; auch finden wir, daß die Weise, wie Jesus den Saulus anredet, dieselbe ist, in welcher Er während seiner irdischen Laufbahn andere Verfolger angeredet hat, z. B. die Ungläubigen, die ihn steinigen wollten, den Knecht, der Ihn ins Angesicht schlug ꝛc. — Hieraus ergeben sich etwa nachstehende Betrachtungen:

Der Vater wohnet in einem unzugänglichen Lichte; und der Sohn ist beim Vater. Ob nun gleich kein irdisches Auge jenes Licht und jene Herrlichkeit, in welcher Er ist, erträgt, und kein menschlich Ahnen dasselbe ahnet, so hat Er uns dennoch etwas davon erblicken lassen, damit wir glaubeten an Seine Herrlichkeit, die Er beim Vater hat, und glaubeten an die Herrlichkeit, an welcher auch wir Theil nehmen sollen.

Wen Er etwas von dieser Herrlichkeit erblicken ließ, das waren jene vier Männer, die Er zu Säulen seiner Kirche, und zu Grundfesten alles Glaubens an seine göttliche Würde und Sendung ausersehen hätte: Petrus, Jakobus, Johannes, und Paulus. Alle diese sahen die Herrlichkeit des Sohnes zu unserem, und ihrem Heile. Uebrigens machte dieselbe einen sehr ungleichen Eindruck auf sie. Die drei Ersten machte die Erscheinung überselig; den Vierten erfüllte sie mit Angst und Zittern: er stürzte, wie die Schrift sagt, zur Erde. Ap.Gesch. IX, 4. 6. — So wird es geschehen, wenn der Herr in seiner Majestät wiederkömmt, zu richten die Lebendigen und Todten. Welcher ungleiche Eindruck dann aus der Erscheinung seiner Herrlichkeit!

Der Herr frägt den Saulus: warum verfolgst du mich? — Gerade so, wie früher: „um welches guten Werkes willen wollt ihr mich steinigen? — Der Mensch nämlich, je mehr er sich in einer Aufwallung oder Leidenschaft befindet, desto mehr ist er von ihr eingenommen, desto tiefer verblendet, desto rechthabender in seinem Herzen. Soll er sich nun in seinem Sturme anhalten, so muß ein Dritter, vielleicht eben Der, wider welchen er entbrannt ist, ihn zur Re-

chenschaft ziehen, und auffordern, nicht blos in sich hinein sich zu rechtfertigen, sondern sich zu rechtfertigen vor einem Dritten — vor seinem Gegner selbst. Dieser Dritte, wenn er ihn zu sich selbst bringen will, muß in seine Aufforderung die Klage der Unschuld legen, die Anklage des Unrechts, den Schmerz um solche Verblendung, und den Wunsch der besseren Verständigung, und Versöhnung. Das alles ist wunderbar vereinigt in dem Worte: „warum verfolgst du mich?“ —

Dr. Hirscher.

II.

Recensionen.

Philologisch-theologische Auslegung der Bergpredigt Christi nach Matthäus, zugleich ein Beitrag zur Begründung einer rein-biblischen Glaubens- und Sittenlehre von A. Tholuck. Hamburg, bei Perthes. 1833. X. u. 544 S.

Das Ziel, welches dem geachteten Verf. dieser exegetischen Monographie vor Augen stand, war laut der Vorrede dieses, „an einem kleinen Stücke der hl. Schrift den Reichthum ihres Gehaltes zu zeigen, womit sich die Absicht verband, darzuthun, wie es großentheils nur von der sorgfältigen und allseitigen Erwägung der Schriftaussprüche abhänge, um bei der Erklärung derselben auf etwas Festes und Sicheres zu kommen". Einen Beitrag zur Begründung einer rein-biblischen Glaubens- und Sittenlehre nennt er sein Werk, weil sein Bestreben vorzüglich dahin gegangen sey, „Schrift durch Schrift und aus Schrift zu erklären, um so jeden Punkt der Peripherie aus der ganzen Peripherie und dem Centrum zu-

gleich zu erklären", aus welcher Weise der Schrifterklärung eine Grundlage einer biblischen Glaubens- und Sittenlehre hervorgehe. Theologisch heißt die hier gegebene Auslegung wohl deßhalb, weil sie nicht blos Exegeten, sondern auch Dogmatikern und Ethikern bestimmt ist, und Geistlichen eine Anleitung werden soll zu sorgfältigem Studium der hl. Schrift und zur Einsicht in den unendlich reichen Lehrstoff derselben. Recensent, welcher Etwas auf logische Bestimmtheit und Klarheit der Büchertitel hält, würde über das „philologisch-theologisch" mit dem H. Verf. rechten, aber er möchte um Alles nicht zu jenem „Recensentengeschlecht gerechnet werden, welches einen ganzen Menschen nach einigen Büscheln Haaren und einigen Nägeln beurtheilt"; darum läßt er sich den Titel gefallen, und wendet sich zur Arbeit selber.

In der Einleitung S. 1—48. wird §. 1. die Frage: Ob die Bergrede bei Matthäus mit der Rede Lucä 6, 17 ff. identisch sey? aus guten Gründen bejaht. Wichtig ist §. 2. Ueber die ursprüngliche Gestalt und den Plan der Bergpredigt. Es galt in der neuesten Zeit beinahe für ausgemacht, daß uns Lucas die Bergrede in ihrer ursprünglichen Gestalt gebe, daß sich aber dagegen in der Bergrede bei Matthäus zwar Plan und Zusammenhang nachweisen lassen, daß ihr aber diese erst von dem Verf. unseres ersten Ev. gegeben worden seyen. Dieser habe zu dem, was Jesus bei der bezeichneten Veranlassung wirklich gesprochen, allerlei Verwandtes hinzugefügt, was der Herr bei verschiedenen anderen Veranlassungen sprach, und so der Bergpredigt bei Matth. den großen Umfang gegeben, durch welchen sie sich besonders von der bei Lucas unterscheidet. Als Gründe hiefür

gab man an: Es sey für sich nicht wahrscheinlich, daß der Herr so lange, ununterbrochene Lehrvorträge, und noch dazu vor dem Volke, und über so vielerlei Gegenstände, wie Matth. V—VII. gehalten habe; Matthäus fasse auch sonst der Zeit nach verschiedene Reden in Ein Ganzes zusammen, wie Cap. 10. 13. 23., woraus zu schließen sey, daß es sich mit der Bergrede ebenso verhalten werde; Lucas führe eine nicht geringe Anzahl von Aussprüchen Jesu, die wir bei Matthäus in der Bergpredigt lesen, in anderem, und zwar besserem Zusammenhange an; ja bei Matthäus selbst kommen einige Aussprüche Jesu zweimal, in der Bergpredigt, und bei anderen Veranlassungen vor; z. B. über das Aergerniß 5, 29 f. vergl. 18, 8 ff., über die Ehescheidung 5, 31. vergl. 19, 5 ff., über den Eid, 5, 33—37. vergl. 23, 17—22. Gegen das Letzte bemerkt. Th. S. 17 ff., die Annahme, daß der Erlöser sich bei mehrfacher Veranlassung auf ähnliche oder auf gleiche Weise ausgedrückt habe, habe an und für sich bei keinem Lehrer etwas Unangemessenes, noch weniger aber da, wo erstens die Schüler unfähig sind und von schwacher Fassungskraft, zweitens, wo der Zuhörerhaufe vielfach wechselt, wie z. B. Jesus bald in Judäa, bald in Galiläa, bald vor Pharisäern, bald vor dem Volke spricht, drittens, wo die Vorträge in sententiösen Sprüchen bestehen, was Alles bei Christo der Fall war; sodann weist er nach, wie Wiederholungen derselben oder ähnlicher Aussprüche Jesu nicht nur bei Matthäus, sondern auch bei den drei übrigen Evangelisten vorkommen. Was den besseren Zusammenhang anbelangt, in welchem bei Lucas eine Reihe von Aussprüchen, welche Matth. in der Bergrede hat, anderswo aufgeführt werden sollen, so weist Th.

S. 11 ff. nach, daß der Zuſammenhang dieſer Ausſprüche in der Bergpredigt bei Matth. ſich zum Theil beſſer, zum Theil eben ſo gut, als ihre Stellung bei Lc. rechtfertigen laſſe. Damit hat nun Th. auch das Argument entkräftet, welches man aus dem allerdings öfters nicht zu verkennenden zuſammenſtellenden Charakter des Matth. gegen die Urſprünglichkeit ſeiner Bergrede hergenommen hat, wogegen er noch S. 20 ff. außerdem geltend macht, daß überhaupt die Form der Bergrede bei Lc. den Mangel eines getreuen Berichterſtatters fühlen laſſe. Da nun endlich auch noch der erſte von uns oben bezeichnete Grund alles Gewicht verliert, wenn man Joh. 14—16. vergleicht, und erwägt, daß die in der Bergrede vorgetragenen Lehren durchaus leicht verſtändlich und behaltlich ſind, ſo wie, daß nach der ganzen Einleitung und den Umgebungen Jeſus zu einem längeren und umfaſſenderen Vortrag veranlaßt war und ſich anſchickte: ſo muß man geſtehen, daß die Mehrzahl und das Uebergewicht der Gründe auf Seite der von Th. aufs Neue geltend gemachten Behauptung des Vorzugs Matth. vor Lc. ſey, wenn gleich eine weitere Erörterung der vorliegenden Frage zeigen dürfte, daß auch der entgegenſtehenden Anſicht einige Conceſſionen gemacht werden müſſen. Den Plan der Bergrede gibt S. 24. Th. mit Olshauſen ſo an: 1) Beſchaffenheit der Jünger des neuen Gottesreiches, ihr Schickſal und ihre Stellung in der Welt Cp. 5. V. 1—16. 2) Verhältniß des neuen Bundes zum alten Bunde. Auslegung des Geſetzes nach dem Geiſte im Gegenſatz zur phariſäiſchen Auffaſſung nach dem Buchſtaben, und damit Nachweiſung, was es heiße: das Geſetz Gottes im ganzen Umfang und in ſeiner Tiefe zu erfüllen V. 17—48.

3) Das einzige Motiv wahrhaft guter Werke, die Rücksicht auf Gott, beispielsweise nachgewiesen an den drei vorzugsweise so genannten guten Werken der pharisäisch Frommen, an Almosen, Fasten und Gebet. Cp. 6, 1—18. 4) Warnung, nicht mit einem zwischen dem Irdischen und Himmlischen getheilten Herzen Gott zu dienen; das Göttliche muß herrschen. V. 19—34. 5) Vereinzelte Ermahnungen zur Selbstprüfung, Weisheit in Behandlung des Nächsten, zum Gebet, Zusammenfassung des ganzen Verhaltens des Nächsten in Eine Regel Cp. 7, 1—12. 6) Warnung (?) zum Ernste auf dem Heilswege — vor Scheinfrömmigkeit — Ermahnung zur Bewährung des Gehörten und Geglaubten durch die That. V. 13—27. — §. 3. Die Personen, an welche die Rede gerichtet ist. S. 25 ff. „Sie ist an alle Jünger „und Anhänger Christi gerichtet, insofern aber die Gemeinde „Christi damals vorzugsweise in den Zwölfen bestand, und „die Anderen nur in höherem oder niederem Grade dazu gehörten, vorzugsweise an diese Zwölfe" S. 30. In diesem §. wird zugleich befriedigend nachgewiesen, daß die Auswahl der Zwölfe, welche Lucas vor der Bergrede berichtet, nicht ein solenner Act der Apostelwahl war, sondern, daß sie hier nur zum ersten Mal aus der größeren Zahl der Anhänger Jesu als die empfänglichsten herausgestellt wurden; woher es denn zu erklären sey, daß die Aufforderung des Matth. zur beständigen Nachfolge Christi von jenem selber erst nach der Bergpredigt berichtet wird, so wie eben daraus hervorgehe, daß nicht die Bergrede, sondern die Matth. 10. aufbewahrte, die Initiationsrede für die Apostel sey. §. 4. Das Verhältniß der Bergrede zur evangelischen Heilslehre

und ihre dogmatiſche Bedeutung überhaupt. S. 32—39. Die letztere gibt Th. S. 37. dahin an, daß ſie ſey „eine Darſtellung des chriſtlichen Sittengeſetzes nach ſeinen allgemeinen Umriſſen". Umfaſſender und beſtimmter möchte der dogmatiſche Charakter der Bergrede ſo bezeichnet werden: Sie iſt die Darſtellung ſowohl der Würde Jeſu und ſeines Verhältniſſes zu den früheren Geſandten Gottes, als der Pflichten und Hoffnungen ſeiner Anhänger, wie ſie zu einer Zeit gegeben werden konnte, wo die eigenthümlichſten Lehren des Evangeliums weder ſchon verkündet waren, noch auch ſchon gefaßt werden konnten. — Der Rationalismus, welcher über die Wahrheiten und Vorſchriften der Bergrede nicht hinauskommt, ſondern in ihnen das vollſtändig entwickelte Chriſtenthum erkennt, charakteriſirt ſich ſomit als ein Zurückbleiben auf dem Standpuncte der damaligen Zuhörer Jeſu, ſo wie er mit Recht von dem Geſichtspuncte der neueſten Philoſophie aus als ein Verharren auf dem Standpuncte einer Philoſophie bezeichnet wird, welche für die lebendige Auffaſſung des ſubſtanziellen Chriſtenthums keinen Sinn hatte. §. 5. gibt von S. 40—48. eine Ueberſicht und kurze Kritik der exegetiſchen Literatur zur Erklärung der Bergpredigt.

Wir kommen zur Auslegung ſelber S. 49—527. Einen guten Theil dieſes Raums nimmt die ſich durch das Ganze hindurchziehende Darlegung und Beurtheilung älterer und neuerer Erklärungen ein. Dieſe werden wir nur da berühren, wo wir durch Th's. eigene Auffaſſung und Auslegung darauf geführt werden. Sehr befriedigend im Ganzen ſind S. 56—117. die Seligpreiſungen Cp. 5, 3—14. behandelt. Das Reſultat der Auslegung Th's. mögen ſeine eigenen Worte

S. 56. 57 f. kenntlich machen: „Jesus benutzte die Gelegenheit, um im Gegensatze zu den fleischlichen und empörerischen Erwartungen und Hoffnungen Vieler die Natur seines Reiches und die Beschaffenheit der Jünger desselben darzustellen..... Doch darf man diese temporellen und localen Beziehungen nicht als die einzigen ansehen. Die Aussprüche Christi stellen nämlich in genauer Folge die Entwickelung des geistlichen Lebens dar. Freilich ist die christliche Tugend nur eine, und in dem Keime des religiösen Lebens liegen alle Tugenden beschlossen; indessen kann man doch auch sagen, daß das geistliche Leben in seinen verschiedenen Stadien verschiedene Tugenden zur Reife bringe. Der erste Anfang ist das Bewußtseyn der inneren Armuth, (d. h. nach S. 68. das Bewußtseyn, daß man die rechte Erkenntniß des Guten, die rechte Liebe des Guten, die rechte Kraft zum Guten, den Frieden des Guten nicht besitze,) des Bedürfnisses des Geistes; daraus geht hervor der Schmerz des Schuldbewußtseyns und der Unvollkommenheit; daraus die Gesinnung einer sanftmüthigen Demuth und das Verlangen nach der Gerechtigkeit. In dem Maße, als dieses Verlangen befriedigt ist, und dem Menschen die Vergebung zu Theil geworden, erwacht die erbarmende Liebe gegen Andere, er wird rein von seiner Sünde und bestrebt sich den Frieden, den er selbst errungen, auch Andern mitzutheilen. Aber die Welt versteht dieses sein Streben nicht; darum werden die Anhänger Jesu um der Gerechtigkeit des Himmelreichs und um seiner selbst willen von der Welt verkennt und verschmäht".

Am wenigsten genügen möchte in diesem Abschnitte die Behandlung der Formel *βασιλεία τοῦ θεοῦ* S. 72 ff. In

der Vorrede bemerkt H. Th., nach seiner Absicht, einen Beitrag zur biblischen Theologie zu liefern, haben die Begriffe: Reich Gottes, Sohn Gottes, Ehe ꝛc. ihre vollständige Erörterung erhalten. Der Verf. beschränkt sich aber an Ort und Stelle auf Bezeichnung einiger einseitigen Auffassungen, auf die Nachweisung, daß nach biblischer Lehre die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* sowohl auf dies- als auf jenseits sich erstrecke, auf die Angabe, Grundbegriff der *β. τ. θ.* sey: „eine „Gemeinschaft, in welcher Gott herrscht, und welche, wie dies „in den Begriff einer rechten Herrschaft gehört, nicht bloß aus „Zwang, sondern in freiwilliger Liebe ihm gehorcht, wovon „dann zugleich eine nothwendige Folge ist, daß sie in wechsel„seitiger Handreichung der Liebe innig miteinander (?) ver„bunden sey", und auf noch einige zerstreute Winke. Nicht einmal die Entstehung des Begriffes auf dem Boden der jüdischen Theologie, und die Veränderung, welche derselbe durch die neutestamentliche Lehre und Geschichte erhalten hat, (worüber sich doch H. D. Th. anderswo ausläßt, Comment. zu Joh. 4. A. S. 80) wird angegeben. Zwar es wird bemerkt, eine allseitige Erörterung dieses Begriffes erfordere ein eigenes Werk, der Terminus fordere hier keine ganz genau eingehende Untersuchung, S. 72., welche hier zu weit führen würde, S. 78. Aber, was uns hier gegeben wird, sind nicht einmal „die Grundzüge"; geschweige denn, daß, wie die Vorrede aussagt, eine allseitige Erörterung gewährt würde, welche in einem „Beitrag zur Begründung einer rein-biblischen Glaubens- und Sittenlehre" allerdings, wenn gleich nicht in vollständiger Ausführung jedes einzelnen Punctes, erwartet wird. Man wird diese Anforderung nicht ungerecht, und den hier

ausgesprochenen Tadel nicht ungegründet finden, wenn man nur nachschlagen will, wie z. B. Olshausen im Commentar I. S. 150—154. die Formel *β. τ. θ.* behandelt hat. — Aus Veranlassung von Matth. 5, 14. *ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς* berührt H. D. Th. die Frage über die Verdienstlichkeit der guten Werke, S. 114 f. Er sagt, da in vielen Stellen der Schrift den Christen ein Lohn verheißen werde, aber auch an so vielen die Unmöglichkeit durch Werke gerecht zu werden, ausgesprochen sey, so sey hier eine ausgleichende Bemerkung nöthig. Diese gibt er aus der „analogia fidei" im Folgenden: 1) nicht die *ἔργα νόμου*, sondern die *ἔργα ἀγαθά* sind rein-göttliche Werke; zu diesen aber ist der Glaube an das Erlösungswerk und die Kraft Christi erforderlich Joh. 15, 5., daher Augustinus: nil Deus in nobis praeter sua opera coronat. 2) Auch im Christen stehen die *ἔργα ἀγαθὰ* in solchem Mißverhältniß zu den Forderungen Gottes, daß die strenge Gerechtigkeit dadurch nicht befriedigt wird, und daß der Lohn, welchen ihm Gott zuerkannt, nicht *κατ' ὀφείλημα*, sondern *κατὰ χάριν* gespendet wird". Wo man dergleichen Fragen anregt, welche für die richtige und vollständige Auffassung der Bibellehre so wichtig sind, und bis in das Mark des Evangeliums dringen, genügt weder eine „ausgleichende Bemerkung", noch einige aus der „analogia fidei", genommene und flüchtig hingeworfene Numern. Dieß zeigt sich hier sehr klar. Die Frage ist: sind gute Werke verdienstlich, d. h. liegt in solchen Handlungen des Menschen, welche aus einem Gemüthe hervorgehen, das Geist und Kraft Christi in sich aufgenommen hat, welche bewußte und freie Bethätigungen christlichen Sinnes sind und zur Offenbarung

und Förderung des Reiches Gottes dienen, — liegt in ſolchen Handlungen für Gott ein Grund, den Seinigen Gutes zu erweiſen? Hierauf antworten bekanntlich die Katholiken anders, als die Proteſtanten. Jene ſagen: Ja, gedrungen durch die Natur der Sache, und durch eine lange Reihe der klarſten Ausſprüche des Herrn und ſeiner Apoſtel. Was dagegen von H. Th. bemerkt wird, iſt 1) nicht die ἔργα νόμου, ſondern die ἔργα ἀγαθὰ ſeyen rein-göttliche Werke; wodurch der ganze Stand der Frage verrückt wird, da es ſich ja nicht darnach fragt, ob die chriſtlich-guten Werke rein-göttlich, ſondern ob ſie verdienſtlich ſeyen. Aber die guten Werke ſind ja nicht einmal rein-göttlich, ſondern ſie ſind eben ſo menſchlich, als göttlich, weil ſie ſonſt gar nicht des Menſchen Werke wären, wobei gar nicht ausgeſchloſſen, vielmehr weſentlich mitgeſetzt iſt, daß der ſie Vollbringende an das Erlöſungswerk glaube, und Chriſti Kraft in ſich habe. Vergl. Concil. Trid. sess. VI. c. 16. Wenn Th. ſodann 2) bemerkt, auch im Chriſten ſtehen die ἔργα ἀγαθὰ in ſolchem Mißverhältniß zu den Forderungen Gottes, daß die ſtrenge Gerechtigkeit nicht durch ſie befriedigt werde, ſo ſieht für's Erſte Jedermann den Widerſpruch, daß die rein-göttlichen Werke vor Gott ſelber nicht beſtehen ſollen, ſodann das Auffallende, daß Gott aus Gnade diejenigen belohnen ſolle, die es im Grunde nicht würdig ſind, während wohl ſo viel klar iſt, daß Gott über Verdienſt die Würdigen, aber nicht ohne Verdienſt die Unwürdigen belohnen könne. — Warum wird hier nicht „Schrift aus Schrift" erklärt, ſondern die Schrift nach einer ſogenannten analogia fidei verdreht, wie es namentlich mit Hebr. 6, 10. geſchieht?

S. 117—130. werden die VV. 13—16. ausgelegt, deren Inhalt in die Worte zusammengefaßt wird: Bedeutung der Jünger Christi für die Gott entfremdete Menschheit. Die Bilder vom Salz der Erde und vom Licht der Welt sind sorgfältig beleuchtet und erklärt, überhaupt die Auslegung sehr gelungen. — Folgt hierauf S. 130—344. die Erklärung von V. 17—48. Verhältniß Christi zum alttestamentlichen Gesetz und zur fleischlichen Auffassung desselben durch die fleischlichen Israeliten. Vollständig und richtig wird hier von Th. dargethan, in welchem Sinne sich Jesus die Absicht beilegt, das Gesetz zu erfüllen, *πληρῶσαι τὸν νόμον*. „Zuerst ist der moralische Theil des Gesetzes ein Unerfülltes bis auf Christum zunächst, welcher seine Gebote in ihrem Tiefen erschließt und der Erste ist, der ihm vollkommen Genüge leistet, weiter aber bis auf die Zeit hin, wo Christus als der Geist der Gemeinde in und durch dieselbe das Gesetz Gottes im ganzen Umfange realisirt. Sodann ist der rituale Theil desselben ein Unerfülltes bis auf Christum zunächst, welcher das geistige Opfer der Selbstdarbringung durch den ewigen Geist vollzieht (Hebr. 9, 14.), und weiter bis auf die Zeit hin, wo durch Christum die Gemeinde sich selbst Gott vollkommen zum Opfer wird gebracht und die äußerliche Theokratie Israels geistiger Weise realisirt haben. Endlich sind die Weissagungen der Propheten, welche auf die Zukunft der ersten persönlichen Erscheinung Christi, wie der andern in der Vollendung der Gemeinde hindeuten, und von der Zeit sprechen, wo die Erde von der Erkenntniß des Herrn voll seyn wird, wie Wasser den Meeresboden bedecken, wo der Geist ausgegossen seyn wird

über alles Fleisch, und der Herr nur Einer seyn wird, und sein Name nur Einer, ein Unerfülltes, bis dies alles geschehen seyn wird". S. 137 f. Wenn sodann Th. S. 140 ff. die gewöhnliche Auslegung der Worte des 18. V. ἕως ἂν πάντα γένηται, „bis daß Alles am Gesetz erfüllt seyn wird", gegen Fritzsche vertheidigt, welcher sie für eine Wiederholung der Protasis, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ ansieht, so sind die überwiegenden Gründe auf seiner Seite. Anders dürfte es sich wohl mit den Worten des 19 V., ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, verhalten. Th. erklärt dieselben S. 152 ff., wie Fritzsche und Olshausen, von der niedern und einseitigen Stellung, welche einer, der die scheinbar unwesentlichen Ordnungen des Gesetzes in That und Lehre aufhebe, im Gottesreiche einnehme. Die älteren Ausleger faßten sie als rhetorische Figur für den Gedanken, er wird unfähig seyn am himmlischen Reiche Theil zu nehmen, wobei sie sich darauf berufen, daß der Ausdruck ἐλάχιστος κληθήσεται offenbar wegen ἐντολῶν ἐλαχίστων gewählt sey, und deßhalb nach λύσῃ μίαν τ. ἐντολῶν τ. τ. ἐλαχ. zu erklären, also zu verstehen sey: wer Ein Gebot, weil es ein kleines sey, beseitigt, wird selber, als ein Kleiner, vom Himmelreich beseitigt werden. Ich stimme dieser Ansicht bei, denn nachdrückliche Ironie ist in dem ἐλάχιστος κληθήσεται nicht zu verkennen, und offenbar wird die Gesinnung, aus welcher eine λύσις, auch nur des (scheinbar) geringsten Gebotes, herzuleiten ist, im folg. V. als Pharisäismus bezeichnet, und diesem der Eintrit in das Himmelreich geradezu versagt. Auch liegt in ελάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ β. τ. οὐρ., selbst die Worte buchstäblich genommen, keines-

wegs schon das, er werde zwar im Himmelreiche seyn, aber nur als ein sehr Geringer gelten, sondern nur das, nach der Ansicht, die man im himmlischen Reich von einem solchen habe, würde er äußerst wenig gelten, wobei er aber außerhalb desselben eben so gut, ja noch wahrscheinlicher, stehen kann, als in demselben. —

»Vor die Erklärung der einzelnen Beispiele, in welchen Christus von V. 21. an die Art seiner Erfüllung des Gesetzes nachweist, stellt Th. S. 162. die Frage: ob Christus hier durchaus neue Gebote aufstelle, also das Gesetze nicht sowohl erfülle, als verbessere, wie die Socinianer behaupten, oder ob er es nur von den falschen Zusätzen und Beschränkungen reinige, die es durch die Pharisäer erhalten hatte, wie die Meinung der meisten protestantischen Exegeten sey, oder endlich ob, wie die katholischen Exegeten sagen, Christus, das mosaische Gesetz auf die höhere Stufe von Entfaltung und Ausbildung führe, die vordem nie gekannt war. Das, was Th. selber beibringt, zeigt, wenn man noch die Aussprüche vergleicht, in denen der Herr nicht nur die pharisäischen Satzungen, sondern die Gebote des A. T. selber schärft, läutert und erhebt, sattsam, daß die Wahrheit in der Mitte, d. h. auf Seite der katholischen Exegeten liege. Im Grunde sagt Th. Grundsatz S. 163., „daß die Aussprüche Christi als Angaben des geistigen Sinnes der Gebote des A. T. zu betrachten seyen", dasselbe, nur daß er auch auf die zweite, vorhin genannte Ansicht gedeutet werden kann. Sehr lesenswerth ist die Nachweisung des weiteren Grundsatzes, S. 164., „daß nämlich die Sittengebote Christi oder seine Erklärung „der alttestamentlichen Gebote selbst wieder im Geiste Christi

„müſſen ausgelegt werden"; und daß ſomit (S. 166.) die buchſtäbliche Erklärung der folgenden Vorſchriften nach dem Kanon zu beſchränken ſey: „der Erlöſer ſpricht hier Gebote „aus, welche da, wo die Liebe Gottes über Alles, und die „Liebe unſeres Nächſten, als uns ſelbſt es gebietet, buchſtäb„lich zu erfüllen ſind, in denjenigen Fällen aber, wo ſie „ohne die Uebertretung jenes höchſten Geſetzes nicht erfüllt „werden können, während man ſie dem Buchſtaben nach nicht „erfüllt, gerade durch dieſe Nicht-Erfüllung dem Geiſte nach „erfüllt werden". Dieſen Kanon verlange der populäre und bildliche Sprachgebrauch Chriſti, was S. 167 f. nachgewieſen wird. Die ausführliche Auslegung der VV. 21—26., in welchen der Herr das moſaiſche Verbot des Todſchlags bis zur Verpönung alles unfreundlichen Benehmens und jeder liebloſen Geſinnung ſteigert, übergehen wir, um etwas länger bei den Geboten, welche das Eheverhältniß betreffen V. 27—32., und bei dem Verbot der Eidſchwüre V. 33—37. verweilen zu können. Mit Recht bemerkt Th. S. 208., daß V. 31. mit V. 27. enge zuſammenhänge, indem Chriſtus unter das Verbot des Ehebruchs jede Löſung der Ehe, ſowohl die innerliche, als auch die äußerlich-factiſche ſtelle. Die Worte: *πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτὴν (αὐτῆς), ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ* V. 28., erklärt er S. 209 ff. ſo: „Wer immer ein Weib in der Abſicht anſieht, um die unerlaubte Luſt in ſich zu erzeugen", mit Auguſtin: qui hoc fine et hoc animo attenderit, ut eam concupiscat. Allein bei näherer Erwägung des Zuſammenhangs kann weder dieſe Erklärung, noch die andere genügen, nach welcher durch das

πρὸς entweder die Beſchaffenheit des Anſchauens, oder die unbeabſichtigte Folge des Anſchauens angezeigt, und erklärt werden ſoll: Wer ein Weib mit lüſternem Auge anſieht, oder: Wer ein Weib anſieht, und ſodann lüſtern wird. Vom Ehebruch iſt die Rede, und zwar hier zunächſt vom inneren Ehebruch. Es liegt aber im Begriffe des Ehebruchs, daß die unerlaubte Geſinnung oder That eine gemeinſchaftliche des Verehelichten mit einem Andern, als der Gatte iſt, ſey, und ſo iſt in unſerm Verſ. der Fall auch geſtellt. Es iſt ein Afficirtwerden des (verheiratheten) Weibes durch das unerlaubte Anſchauen geſetzt, denn es heißt ἐμοίχευσεν αὐτὴν. Dieſes aber iſt durch das lüſterne Anſchauen des Einen noch nicht gegeben, da es ja geſchehen kann, daß das Weib davon nicht das Mindeſte gewahrt. Der begehrliche Blick (mit oder ohne bewußte) Abſicht, iſt daher zwar ſündhaft, vermöge des Gebotes der geſchlechtlichen Reinigkeit überhaupt, aber Ehebruch iſt er für ſich noch nicht, am allerwenigſten Ehebruch auch von Seite des Gegenſtandes desſelben. Ich trage daher kein Bedenken, ſtatt αὐτῆς — αὐτὴν zu leſen, welche Leſeart Grießbach jener gleichſtellt, und nach der ingeniöſen Bemerkung Fritzſche's z. d. St. (quicumque mulieri oculos adjiciat, ad concupiscendum, i. e. ut adsit cupiditas, mutua opinor, irritata protervis oculis ad Venerem femina), welche H. Th. nicht ganz mit Stillſchweigen hätte umgehen ſollen, zu erklären: „Wer auf „ein Weib mit der Abſicht und dem Erfolge ſieht, „daß ſie unrein gelüſtet, der hat ſchon Ehebruch „mit ihr begangen — in ſeinem Herzen". Wir gehen zu der wichtigen Stelle über die Eheſcheidung, V. 31. 32.

und machen uns hiebei zur Aufgabe in unbefangener Prüfung deſſen, was Th. S. 235—275. über dieſelbe vorbringt, die Lehre zu gewinnen, welche das N. T. über ſie nach ungezwungener Auslegung gibt. „Die Unzertrennlichkeit des ehe„lichen Bandes, ſagt Th. S. 239., ergibt ſich ſchon als eine „aus der Natur desſelben hervorgehende Beſtimmung, ſobald „nämlich dasſelbe in dem Lichte betrachtet wird, in deſſen „Strahl allein die innerſten Verhältniße der Dinge erkannt „werden, im Lichte der Religion. Dieſe Beſtimmung iſt aber „auch überhaupt mit der Idee der Ehe verbunden .... Be„ruht nämlich die Ehe auf der abſoluten Hingebung des ei„nen Theils an den anderen in der Liebe, zunächſt zur wech„ſelſeitigen Ergänzung des Daſeyns und als deren höchſtes „Reſultat zur Erzeugung und Bildung von Mitgliedern des „Gottesreichs, ſo wäre jede Vorausſetzung der Möglichkeit ei„ner Trennung ſchon die Negation dieſer Idee einer abſoluten „Vereinigung in der Liebe. — Es ſcheide euch denn der Tod. „— Dieſe Worte der chriſtlichen Trauungsformel gehören „nothwendig in die Idee dieſes Bündniſſes, ohne deren Vor„ausſetzung es zu einem bloßen Contractverhältniß herab„ſinkt" ꝛc. Von unſerer Stelle bemerkt er S. 249 f. „Die „Auslegung unſerer Stelle muß ſich aus Matth. 19. ergän„zen, vergl. Marc. 10, 11, 12. Luc. 16, 18. (Eph. 5, 33.).... „Eine Scheidung ſoll nach dem Worte Chriſti: „ὥστε οὐκέτι „εἰσὶ δύο, ἀλλὰ σὰρξ μία· ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, „ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω (Matth. 19, 6.), niemals durch „irgend einen Willensact des Menſchen veranſtaltet werden, „ſondern allein durch Gott, deſſen Wille ſich ausſprach, wenn „er einen beider Theile durch Tod abruft..... Wer da-

her

„der diesen für die ganze Lebenszeit berechneten Bund, eigen-
„mächtig trennt, und zwar so, daß er sich mit einer anderen
„verehelichet, dessen That fällt in das Gebiet des Ehebruchs,
„— außer, setzt hier und Matth. 19. der Erlöser hinzu, wo
„der eine Theil sich der *πορνεία* schuldig gemacht hat. Wo
„dieß nämlich geschehen, hat der schuldige Theil selbst die
„Ehescheidung factisch vollzogen und sich einem anderen Gat-
„ten verbunden, — ja noch mehr, wurde das mosaische Gesetz
„streng vollzogen, so war der Ehebruch eine Trennung der
„Ehe durch den Tod, denn die Frau wenigstens erlitt den
„Tod. Diese Ausnahme fehlt bei Marcus C. 10, 11., und
„bei Lucas C. 16, 18., welches jedoch ebenso, wie 1 Kor. 7,
„10. als eine bloße Abkürzung des Gebotes anzusehen ist, wo
„die hermeneutische Regel gilt: pauciora exponi debent
„per plura". Jesus, so fährt Th. S. 254. fort, sagt nicht:
„*ὅστις ἀπολύει τὴν γαμετὴν αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορ-*
„*νείας, ἤδη ἐμοίχευσε*, die bloße Trennung erklärt er noch
„nicht für das ins Gebiet des Ehebruchs Fallende, sondern
„die Wiederverehelichung. Es heißt hier (?) und
„Matth. 19, 9.: wer sich scheidet und freiet eine andere";
„eben so auch Marc. 10, 11..... Wenn nun hiemit er-
„klärt ist, daß ... nicht der sich Scheidende, sondern der sich
„Wiederverehelichende sich der *μοιχεία* schuldig macht, und
„der Fall des Ehebruchs von Christo in diesem Gebote aus-
„genommen ist, so kann man vernünftiger Weise nicht an-
„ders schließen, als daß, wo ein Ehebruch vorgekommen, auch
„die Wiederverehelichung frei stehen müsse. Wenn Christus
„Matth. 19, 9. sagt: *ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐταῦ*
„*μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται*, —

„ist da nicht die nothwendige Folgerung: ὃς ἂν ἀπολύ-„σῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ἐπὶ λόγῳ πορνείας, οὐ μοι-„χᾶται? Darüber sollte kein Streit denkbar seyn". Die Stelle 1 Kor. 7, 15. οὐ δεδούλωται erklärt Th. S. 259. von einer Erlaubniß, welche der Apostel dem christlichen Gatten, von dem der nichtchristliche sich trenne, zur Trennung mit nachfolgender Wiederverehelichung gebe. Von S. 267—270. werden die Gründe geprüft, aus welchen die katholische Kirche als einzig gültige Ursache der Trennung mit nachfolgender Wiederverehelichung nur den Tod des einen Ehegatten anerkenne. — Orientiren wir uns zuerst über den Begriff. Ehebruch ist im Allgemeinen die freiwillige Geschlechtsgemeinschaft eines Gatten mit einem Andern als dem Gatten; weil man nämlich durch eine solche erklärt, man sage sich von dem Bande los, welches zwischen den rechtmäßigen Gatten besteht, oder anerkenne dasselbe nicht. Diese Geschlechtsgemeinschaft mit dem Nicht-Gatten kann vor sich gehen, indem man äußerlich die Gemeinschaft mit dem Gatten fortbestehen läßt, oder nachdem man sich von demselben losgesagt hat. Es fragt sich nun: ist solcher geschlechtlicher Umgang eines Vermählten wirkliche Zerstörung des Ehebandes (Bruch der Ehe im objectiven Sinne), oder ist er Ehebruch nur im subjectiven Sinne, d. h. die den bestehenden Verein selber nicht aufhebende unbefugte Erklärung, daß man denselben als aufgehoben betrachte. Es ist klar, daß im ersten Falle weder der sündigende Theil noch der unschuldige gehindert werden kann zu einer neuen Ehe zu schreiten, es müßte denn seyn, daß ein bürgerliches oder kirchliches Gesetz als Strafe für jenen die Versagung einer zweiten Ehe festsetzte; und eben so klar,

daß im zweiten Fall der unschuldige Theil eben so gut, wie der schuldige durch eine neue Vermählung einen Ehebruch begeht, da er die Nichtanerkennung des noch bestehenden Bandes ausspricht. Fragen wir den Herrn darüber, ob die eheliche Untreue das Eheband objectiv aufhebe, und zwar zunächst an unserer Stelle. Er sagt: ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται, wer eine entlassene heirathet, der bricht die Ehe, und erklärt damit die geschlechtliche Gemeinschaft mit Einer, die von ihrem Gatten fortgeschickt worden, für eine unerlaubte Nichtanerkennung des noch bestehenden Bandes. Auch macht der Herr keinen Unterschied darin, ob der Grund der Fortschickung eheliche Untreue war oder nicht, er sagt im Allgemeinen: Wer irgend eine Fortgeschickte heirathet. Gesetzt nun, die Entlassene wäre wegen ehelicher Untreue fortgeschickt worden, so könnte der sie Heirathende kein Ehebrecher genannt werden, wenn eheliche Untreue objectiver Ehebruch wäre, weil dann durch die neue Ehe kein bestehendes Band zerstört würde. Da aber der Herr auch in diesem Fall die neue Verheirathung als einen Ehebruch bezeichnet, so ist damit ausgesprochen, daß auch bei eintretender ehelicher Untreue das Eheband noch bestehe, d. h. daß auch durch den Ehebruch nicht, also durch gar nichts, das eheliche Band unter lebenden Gatten zerstört werden könne. Daraus ersieht man 1) den Ungrund der Behauptung, Untreue des Einen Theils sey factische Trennung der Ehe und mache so den anderen seiner Verbindlichkeit los. Verläugnung eines Verhältnisses, ob in Rede oder That, hebt dieses selber noch nicht auf; 2) in wiefern der Herr eine Scheidung zugebe. Die natürliche Strafe eines treulosen Gatten ist, daß man die

Gemeinschaft mit ihm aufhebe, als welche er selber verläugnet hat; daß man ihn fortschicke, wenn man anders nicht Gründe in der christlichen Liebe und Klugheit hat, ihm zu verzeihen. Jenes Recht nimmt der Herr dem verletzten Gatten nicht, obwohl er auch die Handhabung desselben keineswegs zur Pflicht macht. Da ich nun aus keinem Grunde für die Fehler verantwortlich gemacht werden kann, zu welchen ein Anderer von meinen rechtmäßigen Handlungen Veranlassung nimmt, so habe ich auch nicht Schuld an dem Ehebruch, den meine, wegen Untreue fortgeschickte Gattin dadurch begeht, daß sie an einen Andern sich verheirathet; dagegen bin ich für die Folgen meiner pflichtwidrigen Handlungen verantwortlich, und verstoße ich meine Gattin aus einem andern Grunde, als wegen der ehelichen Untreue, so trage ich mit an der Schuld, die sie durch die neue ehebrecherische Verbindung auf sich ladet. So sind die Worte des Herrn klar: ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα παρεκτὸς λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται. Der christliche Gatte hat das Recht, die ungetreue Gattin zu verstoßen, aber das Band der Ehe besteht unter den Lebenden fort, und darum kann weder er, noch sie zu einer zweiten Heirath schreiten, ohne sich des Ehebruchs schuldig zu machen. Von einer Ausnahme, die der Herr hier auch in Hinsicht der Wiederverehelichung mache, steht an unserer Stelle kein Wort, und kein Gedanke. Ich folgerte eben daraus, daß der Herr das Eheband an unserer Stelle auch nach dem Ehebruch, d. h. nach begangener ehelicher Untreue als fortdauernd voraussetzt, daß der Herr überhaupt keine Wiederverehelichung eines Gatten mit einem andern, als sei-

nem lebenden Gatten gestatte. Es ist dieß nicht bloße Folgerung. Bei einer anderen Gelegenheit, Marc. 10, 11, 12. stellt der Herr mit Hinweisung auf das Wesen der Ehe und auf die ursprüngliche Anordnung Gottes den Satz auf: ὃς ἐὰν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν· Καὶ ἐὰν γυνὴ ἀπολύσῃ τὸν ἄνδρα αὐτῆς, καὶ γαμηθῇ ἄλλῳ, μοιχᾶται. Wer irgend sein Weib entlässet, und eine andere heirathet, bricht die Ehe gegen sie; und wenn ein Weib ihren Mann entlässet, und an einen anderen sich verheirathet, bricht sie die Ehe. Lucas, der Cp. 16, 18. ohne Angabe der Veranlassung und des Zusammenhangs die Lehre Jesu über Ehescheidung gibt, nimmt in dieselbe Elemente aus der früheren und späteren Aeußerung des Herrn zusammen, aber der Gedanke, ein Gatte kann ohne die Ehe zu brechen einem anderen Gatten sich nicht verbinden, so lange sein früherer lebt, ist ungeschwächt und ungetrübt auch bei ihm ausgesprochen: πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ γαμῶν ἑτέραν, μοιχεύει, καὶ πᾶς ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν, μοιχεύει. Wer sein Weib entlässet, und eine andere heirathet, bricht die Ehe; und wer eine vom Mann entlassene heirathet, bricht die Ehe. — So ist es denn nicht zu wundern, daß Paulus da, wo er aus Aufforderung der christlichen Korinthier ausführliche und sorgfältige Erklärungen und Vorschriften über den Ehestand gibt, 1 Kor. 7. ganz einfach und bestimmt als Lehre Christi ausspricht, daß eine Wiederverehelichung des getrennten Ehegatten mit einem dritten nicht erlaubt sey l. c. V. 10. 11.: Τοῖς δὲ γεγαμηκόσι παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ, ἀλλ' ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι· ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ,

μενέτω ἄγαμος, ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω· καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι. Den Verheiratheten gebiete ich, nicht ich, sondern der Herr, daß das Weib sich nicht vom Manne trenne; hat sie sich aber getrennt, so bleibe sie unverheirathet, oder söhne sich mit dem Manne aus; und daß der Mann das Weib nicht entlasse. Doch, erwiedert man, die Ausnahme von der allgemeinen Regel hat der Herr selber angegeben Matth. 19, 9. ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται· καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται. Wer irgend sein Weib entläßt, nicht Hurerei halber, und eine andere heirathet, bricht die Ehe; und wer eine Entlassene heirathet, bricht die Ehe. — „Wenn hier der Herr verbietet, das Weib, welches nicht untreu gewesen, zu entlassen, und eine andere zu heirathen, so kann man vernünftiger Weise nicht anders schließen, als daß er die Entlassung und neue Verehelichung erlaube, wo ein Ehebruch vorgekommen. Und weiter, nach dem Grundsatz: pauciora explicari debent per plura, müssen nun auch alle anderen Stellen, obwohl sie ganz klar die Scheidung mit nachfolgender Verehelichung schlechthin verbieten, mit dieser Ausnahme verstanden werden". Hiebei muß es nun vor Allem dem exegetischen Gefühle wehe thun, daß nicht etwa blos Marcus, der dieselbe Begebenheit mit Matth. 19. erzählt, nach diesem reformirt werden soll, wo er so klar spricht, daß er gar nicht mißverstanden werden kann, sondern daß Lucas, Paulus, und Matth. selber, in der Bergrede, von der einzigen Stelle Matth. 19, 9. ohne Weiteres beherrscht werden. Denkt man aber weiter nach, so kommt man bald darauf, daß der Schluß, durch welchen man die

Ausnahme findet, gar nicht bündig ist. „Wer einen Wanderer anfällt, ihn plündert und tödtet, begeht ein Capitalverbrechen", folgt daraus, daß derjenige, welcher einen Wanderer tödtet, ohne ihn zu plündern, des Todes nicht schuldig ist? Oder: „Wer Jemanden ungegründeter Weise absichtlich Böses nachsagt, ohne daß dieser ihn beleidigt hat, ist ein Verläumder", folgt daraus logischer Weise, daß, wer seinem Beleidiger erdichtete Fehler nachsagt, kein Verläumder sey? Gerade so schließt aber der, welcher daraus, daß Jesus den des Ehebruchs schuldig erklärt, welcher nach Entlassung einer nicht ehebrecherischen Gattin eine andere heirathet, folgert, daß man Ehebruchs wegen eine untreue Gattin verstoßen und eine andere heirathen dürfe. Hr. Th. verdeckt allerdings S. 269. dadurch in etwas das Unhaltbare der Folgerung, daß er die Sache so stellt: Wer wird sich bereden wollen, wenn der Gesetzgeber sagte: „wer einen Mord begeht, außer, „falls er selbst mörderisch angefallen worden, der ist des Todes schuldig", daß er auch beim mörderischen Anfall die That für todesschuldig gehalten habe? Allein er hat hiebei nicht nur gegen den Ausschlag der kritischen Gründe das von ihm selbst (S. 251. Anm.) mißbilligte εἰ μὴ statt μὴ ἐπὶ πορνείᾳ gesetzt, sondern den Satz auch auf eine unstatthafte Weise gepreßt. Wie! wenn Jemand aus dem Satze: „wer eine Tödtung (denn so sollte statt Mord stehen,) begeht, außer, falls er mörderisch angefallen worden ist, der ist des Todes schuldig", folgerte, daß der Scharfrichter durch die Hinrichtung sich des Todes schuldig mache? Und doch ist diese Folgerung gerade so richtig, wie jene. — Der Grundsatz: pauciora debent explicari per plura findet nur da seine Anwendung,

wo die pauciora, ohne daß man die plura hinzunehme, unklar sind und schwierig zu verstehen. Welche Stellen sind aber klarer, Marc. 10, 11. Luc. 16, 18. 1 Kor. 7, 10., oder Matth. 19, 9.? Hier ist ein anderer Grundsatz anzuwenden, nämlich der: obscuriora explicari debent per clariora, und nach diesem findet Mtth. 19, 9. seine Auflösung aus Mrc. 10, 11., so daß Mtth. 19, 9. keine Ausnahme im Widerspruch mit Mrc. 10, 11. u. d. a. Stellen enthalten darf. Es läßt sich aber auch aus der ganzen Darstellung der Begebenheit bei Marcus im Vergleich mit Mtth. 19. zeigen, daß sie der erstere genauer und sorgfältiger berichtet hat, als dieser, und daher nach diesem nicht verändert werden darf. Aus Marc. nämlich sehen wir, daß der Herr die Pharisäer auf ihre Frage: Ist es dem Manne erlaubt, sein Weib zu entlassen? mit den Bibelstellen bediente, und sie mit dem Schluße entließ: Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen. Seine eigene Satzung aber: Wer sein Weib entläßt ꝛc., sprach er nicht vor den Pharisäern aus, sondern zu den Jüngern, als ihn diese nachher — im Hause — besonders fragten. Matthäus hat dieß nicht angegeben, sondern läßt den Herrn Beides zu den Pharisäern sprechen. Sieht man nun weiter auf den Zusammenhaug der Erzählung bei Matthäus 19. selbst, so ergibt sich abermals, daß der Herr nicht sagen wollte, die eheliche Untreue des Einen Theils berechtige den anderen zu einer neuen Ehe. Es ist nämlich seine ausgesprochene Absicht, das durch Natur und Offenbarung ausgesprochene unzertrennliche Wesen der Ehe im Gegensatz nicht nur zu der leichtfertigen Auslegung eines Theils der jüdischen Lehrer seiner Zeit, sondern auch zu der nothgedrungenen Nachgiebig-

keit Moſis zu zeigen. Würde er aber nun nicht ſelber als ein ſolcher erſcheinen, der gleich Moſes um der menſchlichen σκληροκαρδία willen der urſprünglichen Einrichtung Gottes etwas vergibt, wenn er den allgemeinen Satz: Was Gott verbunden hat, darf der Menſch nicht trennen, auch nur durch Eine Ausnahme beſchränkte? Und wie erklärt man das Staunen der Jünger über das Bedenkliche, welches der Herr durch ſeine Erklärung dem Heirathen gegeben habe, wenn er weiter Nichts ausſprach, als was in der Schule Schamai's ſchon ſeit 40 Jahren gelehrt wurde? Nimmt man nun noch zu dem Allem, daß die Leſearten an unſerer Stelle ſo ſchwanken, daß Hug die Worte μὴ ἐπὶ πορνείᾳ für eine ſpätere Zuthat erklärt; bedenkt man endlich noch, daß die Exception, wenn ſie auch von Matthäus ſelber herrühre, gar leicht in dem Gedächtniße des Evangeliſten aus der Bergrede in die ſpätere Erklärung des Herrn über denſelben Gegenſtand ſich eindringen konnte: ſo wird man nicht anſtehen können, den H. Verf., welcher S. 270. Anm. meint, es komme der „römiſchen Kirche ſo ſchwer an, exegetiſch ihre Grundſätze über die Eheſcheidung zu rechtfertigen", noch um weitere bibliſche Gründe für die proteſtantiſche Lehre in Betreff der Eheſcheidung zu fragen, als die bereits beleuchteten *). Ueber die proteſtantiſche Praxis drückt ſich Dr. v.

*) An 1 Kor. 7, 15. wird ſich Hr. Dr. Tholuck kaum einen Halt verſprechen, da a) wie er ſelber S. 260. bemerkt, hier nur von dem ſpeciellen Falle die Rede iſt, wo ein nichtchriſtlicher Gatte den chriſtlichen Ehetheil verlaſſen will, alſo, was der Apoſtel dem letzteren erlaubt, noch lange nicht

Ammon in seiner christlichen Sittenlehre (III, 2. S. 193.) stark genug in den Worten aus: „eine Kirche, der mit je„dem Jahre von ihren scheidelustigen Gerichtshöfen eine wach„sende Anzahl getrennter Gatten zur neuen Weihe ihres zwei„deutigen Bündnisses zugewiesen wird, kann sich dem schmerz„lichen Bekenntnisse kaum entziehen, daß der wahrhaft evan„gelische Sinn und Geist aus ihrer Mitte gewichen ist". — Eine glänzende Rechtfertigung des in der römischen Kirche geltenden Grundsatzes keinem Gatten bei Lebzeiten des anderen eine neue Heirath zu erlauben, ist alles das Schöne, Tiefe und Wahre, was auch unser Verf. über das Wesen der Ehe nach christlicher Anschauung und die darin gegründete

---

eine Befugniß für einen christlichen Gatten ist, sich zu trennen und wieder zu verheirathen, wenn der christliche Gatte ihn verläßt. Solche beharrliche Weigerung des Einen Theils, die Ehe fortzusetzen, hat auch der Herr nirgends als eine Lösung des Bandes der Ehe von Ferne angedeutet. Aber, b) daß das οὐ δεδούλωται nicht von einem Freisein vom ehelichen Bande und damit von der Erlaubniß zur Wiederverehelichung zu verstehen sey, sondern nur sagen wolle, daß eine christliche Gattin, von welcher sich der nichtchristliche trennt, nicht von dem Gebote des Ap. V. 12. 13. gebunden sey, bei ihrem Manne zu bleiben, das ergibt sich aus Zusammenhang und Zweck der Rede, und wird nicht nur von Bengel und Flatt, sondern auch von den neuesten Auslegern des 1 Korinthierbriefs, von Heydenreich (P. 447.: „interpretatio, οὐ δεδούλωται, non obligatur ad remanendum in coelibatu", aperte versiculo 11. adversatur), Pott (p. 271 f.) und Billroth (S. 97.) einstimmig anerkannt.

Unauflösbarkeit derselben beigebracht hat. Diesen Ruhm vermag ihr auch die subtile Unterscheidung Olshausen's (Commentar über das N. T. S. 211.) zwischen der idealen *βασιλεία τ. θεοῦ* und der äußeren Kirche nicht verkümmern. Denn, wenn dieser meint, die Einrichtungen der äußeren Kirche können nicht den idealen Anforderungen der *βασιλεία* entsprechen, es könne daher die Kirche für die Masse ihrer Glieder Milderungen des Gesetzes des Herrn eintreten lassen, ja sie müsse es ꝛc., so wird jeder nicht nur das äußerst Gefährliche eines solchen Grundsatzes erkennen, sondern auch fragen, ob er denn wirklich glaube, daß der Herr den Heiligen den Ehebruch und die Scheidung verboten habe, da doch für den Gerechten kein Gesetz nöthig ist. Allerdings ist die Kirche noch nicht das dargestellte Ideal der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, aber sie soll es werden, und damit sie — die noch nicht vollkommene es werde — hat ihr der Herr Gebote und Verbote gegeben, welche sie weder aufheben, noch mildern darf.

Die Lehre Jesu über den Eid, V. 33—37. beschäftigt Hr. Th. von S. 275—306. Die Schwierigkeiten, welche diese Lehre in exegetisch-ethischer Hinsicht darbietet, sind noch dieselben, wie sie zur Zeit Augustins waren, und ich wüßte nicht, daß wir in der Lösung derselben weiter gekommen wären. Die Fragen: ob der Herr die Lehre von den Eiden im Allgemeinen vervollständigen wollte, oder nur die von den eidlichen Gelübden; ob er das Schwören überhaupt verbiete, oder nur eine bestimmte Gattung der Schwüre; ob er das Verbot in seiner ganzen Strenge genommen wissen wolle, oder Ausnahmen zulasse; wie sich die hiesige Lehre zu Jako-

bus Ep. 5, 12. verhalte, ſind immer noch nicht erledigt. Hr. Th. gibt den Sinn unſerer Stelle S. 276. ſo an: „Von „dem altteſtamentlichen Geſetze wurde eine ſolche Verehrung „des Namens Gottes gefordert, daß es verpönt war, fal„ſche Eide bei ſeinem Namen zu ſchwören. Ich fordere eine „ſolche Verehrung, daß bei ſeinem Namen auch nicht einmal „wahre Eide geſchworen werden ſollen, und nicht nur nicht „bei ſeinem Namen, ſondern auch nicht bei irgend einem „anderen Gegenſtande der Ehrfurcht, da mittelbarer Weiſe „auch dieſe Eide die Ehrfurcht gegen Gott verletzen. — Statt „deſſen gebraucht die einfache Verſicherung". Doch, ſo fährt er S. 278. fort, laſſe die Analogie anderer Gebote und Verbote, welche bei gleicher Allgemeinheit in der Faſſung, Ausnahmen zulaſſen, ja verlangen, wohl zu, auch das Verbot des Schwörens zu reſtringiren, und 1) die Natur des Eides, 2) der Zuſammenhang unſerer Stelle, 3) andere Ausſprüche der Schrift entſcheiden für die Reſtriction. — Was nun jene Analogie anbelangt, ſo iſt einzuwenden, daß es ſich mit den von Th. angeführten Stellen ziemlich anders verhalte, als mit dem Ausſpruche des Herrn über den Eid. Wenn nämlich Jeſus in demſelben Cap. V. 22. ſagt: Jeder, der ſeinem Bruder zürnet, iſt dem Gerichte verfallen; wer aber zu ſeinem Bruder ſagt Raka, iſt dem hohen Rathe verfallen; wer aber ſagt, du Thor! iſt ſchuldig in die Grenna geworfen zu werden, — ſo ergibt ſich aus dem Verbote des Tödtens, welches er ergänzt, und aus der Strafe, welche er auf jede der verbotenen Handlungen ſetzt, daß er ein ſündhaftes Zürnen und Scheiten meine; Ausnahmen werden hiebei nicht vorausgeſetzt, eben weil die verpönten

Handlungen an sich und durchgängig sündhafte sind. In den von Th. noch weiter angeführten Aussprüchen: wer dich auf die rechte Wange schlägt, dem kehre auch die andere zu V. 39., wer dich eine Meile nöthigt, mit dem gehe zwei V. 41., gib jedem, der von dir verlangt V. 42. vergl. Luc. 6, 30., trit der sprichwörtliche Charakter und die damit gegebene hermeneutische Regel der Beschränkung der Rede so augenscheinlich hervor, daß der gesunde Sinn hier so wenig, als Kol. 3, 20.: gehorchet den Eltern in allen Stücken, fehlsehen und fehlgreifen kann. — In unserer Stelle aber ist weder in dem ὀμόσαι eine an sich schon fehlerhafte Handlung erkennbar, wie in dem Zürnen und Schelten, noch läßt sich an dem allgemeinen und bestimmten Verbote „überhaupt nicht zu schwören" etwas Gnomenartiges erkennen, wie in den Aussprüchen: gib dem, der von dir verlangt, u. a. — Wahr ist es, in der Natur des Eides läßt sich nichts Unerlaubtes entdecken; vielmehr „ist er das Zeichen einer religiösen Gesinnung; auf Gott als Zeugen und Rächer kann sich nur der berufen, welcher an ihn glaubt. Jeder Fromme wird unschuldig angeklagt, in seinem Innern zu dem Allwissenden, als dem Zeugen seiner Unschuld aufsehen. Was nun der Christ innerlich ungestraft thun darf, sollte er das nicht äußern dürfen"? S. 278. „Paulus ruft an vielen Stellen seiner Briefe Gott als Zeugen an: Röm. 1, 9. Phil. 1, 8. 1 Thess. 2, 5, 10. 2 Kor. 11, 11, 31. Gal. 1, 20. (1 Tim. 5, 21. gehört nicht hieher.) 1 Kor. 15, 31., ja 2 Kor. 1, 23. auch als Rächer.... Endlich Christus selber hat einen gerichtlichen Eid abgelegt. Mtth. 26, 63." S. 280. Aber eben dieses verursacht die Schwierigkeit, und kann daher zur Lö-

sung derselben so leichtweg nicht gebraucht werden. Bemerkt man nun noch, daß die Angabe des Zusammenhangs, in welchem unser Verbot vorkommt, von Th. ganz verfehlt ist, wenn er sagt, „die πλήρωσις des alttestamentlichen Gebotes (der falschen Eidschwüre) besteht darin, daß eine noch größere Verehrung Gottes als im A. T. verlangt wird", da ja die Aussprüche vor- und rückwärts nicht unmittelbare Pflichten gegen Gott, (wie die Gottesverehrung wäre), sondern gegen den Nächsten aufstellen und einschärfen: so wird man gestehen müssen, daß durch die Behauptung S. 281.: „Nur solche Eide verbietet der Erlöser schlechthin, welche „mit der Ehrfurcht gegen Gott streiten" der Knoten nicht gelöst, sondern zerhauen ist. — Es ist nämlich auch nichts weniger, als wahrscheinlich, daß Jesus V. 34—36. diejenigen Eidesformeln namhaft mache, mit welchen im gemeinen Leben am meisten leichtfertiger und die Ehrfurcht vor Gott verletzender Mißbrauch getrieben wurde; denn nicht beim Himmel, bei der Erde, bei Jerusalem, bei dem eigenen Haupte schwuren nach Mtth. 23, 16—18. die rabulistischen Juden, sondern bei dem Tempel und dem Altare, und Philo räth sogar, nach der S. 284. angeführten Stelle, aus Scheue vor Gott bei der Sonne, bei der Erde, bei dem Himmel zu schwören. — Da nun auch Olshausens Annahme, der Eid werde hier zwar von Christus ohne Ausnahme verboten, aber dieß unbedingte Verbot gelte nur für die ideale βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht für die diesseitige und äußere Kirche, von Tholuck selber, und zwar mit allem Rechte, abgewiesen wird, S. 291—293., so gestehe ich nur

Einen Ausweg zu sehen, gegen den aber H. Th. sich gleichfalls, S. 297 f., erklärt hat.

Die eidlichen Betheuerungen des Apostels haben sämmtlich Dinge zum Gegenstand, über welche er eine vollkommene Gewißheit hat, soweit diese Menschen möglich ist, denn er darf wegen ihrer nur sein Gemüth, oder sein Gedächtniß, oder seine tägliche sinnliche Wahrnehmung fragen; es sind Dinge der inneren oder äußeren Wahrnehmung. Gott ist sein Zeuge, daß er der Römer ohne Aufhören gedenkt (Röm. 1, 9.); er betheuert bei seinem Ruhme in Christo Jesu, daß er täglich den Tod vor sich sieht (2 Kor. 11, 9 ff.); Gott weis es, daß er nicht lügt (ebd. V. 31.); er ruft Gott zum Zeugen an gegen seine Seele, daß er aus Schonung noch nicht nach Korinth gekommen (2 Kor. 1, 23.); bei Gott!! er lügt nicht, da er schreibt, daß er bei seinem ersten Aufenthalt in Jerusalem nach seiner Bekehrung von den Aposteln nur Petrus und Jakobus sahe, (Gal. 1, 18. 20.); Gott ist sein Zeuge, wie sehr er die Philipper alle liebt in dem Herzen Jesu Christi (Phil. 1, 8.); Gott ist sein Zeuge, daß er nie mit Schmeichelworten umgegangen, noch mit habsüchtiger Heuchelei (1 Thess. 2, 5.); Gott und sie sind Zeugen, wie rein und gerecht und tadellos er sich gegen sie erwiesen (ebd. V. 20.). Der Schwur, den Jesus selber abgelegt, war ein Eingehen auf die Adjuration des hohen Priesters: Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, daß du uns sagest, ob du der Christ bist, der Sohn Gottes, worauf er erwiedert: Du sagst es (Matth. 26, 63 f.). — Nach dem Beispiele des Herrn und seines Apostels wäre es demnach erlaubt, Aussagen eidlich zu betheuern, deren Gegenstand eine Wahrneh-

mung ist, hinsichtlich welcher wir vor Täuschung sicher sind. — Sehen wir nun unsere Stelle genau an. Das Gebot, welches der Herr vervollständigt, lautet wörtlich: du sollst nicht falsch schwören, sondern dem Herrn deine Schwüre entrichten, *οὐκ ἐπιορκήσεις· ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου.* Es wird zugegeben, daß nach dem Sinn, welchen die damaligen Lehrer mit dem Satze verbanden, verboten wurde, dem Herrn etwas zu geloben, was man nicht halten wollte; oder etwas nicht zu halten, was man ernstlich gelobt hatte; daß also von eidlichen Versprechungen die Rede sey, in welcher Bedeutung *ὅρκοι* z. B. Weish. 18, 6. Mth. 14, 9. vorkommt, und welche es auch hier schon des Wortes *ἀποδώσεις* wegen haben muß. Welche andere Bedeutung wird nun *ὀμνύειν* in *μὴ ὀμόσαι ὅλως* haben, als: eidlich verheißen? Diese Bedeutung hat es z. B. Num. 14, 6.; auf dieselbe weist Mth. 23, 16—22. das *ὀφείλει*, was nicht wohl etwas anderes heißen kann, als: ist verbunden, das eidlich Gelobte zu halten; und in unserer Stelle verlangt diese Bedeutung der Gegensatz. Also — die eidlichen Gelobungen untersagt der Herr überhaupt. Und warum? Das Folgende: *μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ* ꝛc. gibt uns Aufschluß. Die Form, in welcher damals dieselben abgelegt wurden, bewies und nährte Vermessenheit des eidlich Verheißenden. Sonst ließe sich nämlich nicht erklären, wie der Herr gegen das Schwören beim Himmel, bei der Erde, beim eigenen Haupte gerade solche Beweggründe anführt, welche die Unmacht des Menschen in Hinsicht dieser Gegenstände aussprechen. So also müssen etwa die eidlichen Gelobungen zur Zeit des Herrn in der Regel gelautet haben: „So wahr der Himmel steht,

so

„so zuverläßig werde ich Gott dieß oder jenes in einer be-
„stimmten Zeit entrichten! So wahr die Erde steht, werde
„ich so lange des Weins mich enthalten! So wahr meines
„Hauptes Haare schwarz oder weiß sind, werde ich nicht
„ruhen, bis ich das Werk werde vollbracht haben". Diese Sprache ist aber die Sprache des Thoren; denn nur der Thor spricht so, als ob er die Zukunft gerade so in seiner Macht hätte, wie der Allmächtige seine Geschöpfe; nur der Vermessene legt sich die Gewalt bei, die nur Gott zukommt; nur der Leichtfertige gelobet Gott künftige Gesinnungen und Handlungen in der gedachten Weise, da er so wenig für sich selber als für die äußeren Dinge so stehen kann, wie Gott für sein Wort und den Gang seiner Welt; nur der Unverständige und Frevler spricht: ich bin überzeugt, daß ich dieß oder jenes leisten werde, denn es stehet in den Augen Gottes schon als erfüllet da. In diesem Falle kommt dem Menschen nicht mehr zu, als eine einfache, aber ernste Versicherung: Ja, ich werde, nein, ich werde nicht! — Nun ist es ganz in der Ordnung, daß der Apostel Paulus eine Aussage von innerlich- oder äußerlich gegenwärtigen Dingen oft eidlich bestätigt; er verstößt damit nicht im Geringsten gegen das Gebot des Herrn; es ist aber auch erklärlich, warum er nie etwa sagt: Bei Gott! bei unserm Herrn Jesus Christus! ich werde euch besuchen ꝛc. Es erhellet aber auch, daß der Eid überhaupt seinem wahren Begriffe nach gegen das Verbot des Herrn nicht laufe. Der Eid nämlich, als die unter Berufung auf den allwissenden, gerechten und allmächtigen Gott vor Menschen geschehende Erklärung, daß nach dem Zeugnisse Gottes unsere Aussage mit unserer Ueberzeugung übereinstimme, bezieht sich

nie auf etwas Künftiges, ſondern immer auf etwas Gegenwärtiges und dem Menſchen ohne Gefahr der Täuſchung Erkennbares, nämlich: auf die Uebereinſtimmung unſerer Ueberzeugung mit unſerer Ausſage. Dieß iſt bei dem ſogenannten aſſertoriſchen Eide Jedem leicht von ſelbſt erkennbar; aber auch bei dem promiſſoriſchen Eide kann man vernünftiger Weiſe nur den jetzt vorhandenen feſten Willen auch in der Zukunft das Betreffende zu thun oder zu laſſen ausſprechen, alſo nur etwas Gegenwärtiges beſchwören; wogegen es allerdings gegen das Verbot Chriſti laufen würde, zu ſagen: ich ſchwöre, (rufe Gott zum Zeugen an), daß ich durch mein ganzes Leben nie anders, als ſo handeln werde. Auguſtinus hat die Weiſe, in welcher ein Chriſt ſchwören darf, genau bezeichnet, wenn er ſagt: Cum videro, non mihi credi, nisi faciam (sc. jurem), et ei, qui mihi non credit, non expedire, quod non credit, hac perpensa ratione et consideratione librata, cum magno timore dico, coram Deo, aut: Testis est Deus; aut: Scit Christus, sic esse in animo meo. — Auch Jakob 5, 12. findet nun ſeine Erklärung. Hatte nämlich Jeſus ſchon durch dieſen Ausſpruch die Gewiſſen der Seinigen geſchärft; hatte er durch Erklärungen, wie die bei Mtth. 23, 16—22. das leichtfertige Schwören ſeiner Zeitgenoſſen und die nichtigen Diſtinctionen der Rabbinen aufs Nachdrücklichſte gezüchtigt: ſo lag der Rath, überhaupt nicht zu ſchwören, eben ſo nahe, als die Scheue der Chriſten der erſten Jahrhunderte vor jedem Eide.

Bei dem Folgenden können wir uns kürzer faſſen. Den Sinn der VV. 38—42. faßt Th. nach ſeiner früher angegebenen Auslegungsregel ſolcher Ausſprüche des Herrn richtig

so: In einem solchen Grade sollt ihr, meine Jünger, frei seyn von Rachbegierde, daß ihr, insofern nicht Gottes Ehre, eueres Beleidigers und der Gesammtheit Wohl ein Anderes erfordert, in geduldiger Selbstverläugnung sogar noch mehr thut, als der Uebermuth von euch fordert. S. 310. Die VV. 43—48. sind vollkommen befriedigend ausgelegt. Im 6ten Hauptstück haben besonders die Vorschriften Jesu über das Gebet V. 5—15. eine sorgfältige Behandlung erfahren S. 358—450. Von dem „Vater unser" insbesondere führt H. Th. unter Anderem aus, daß es in der Bergrede ursprünglich gegeben, und nachmals in dem Zusammenhang, wo wir es bei Lucas treffen, wiederholt worden S. 376 ff., daß es eben so wenig aus dem Zend-Aveſta geflossen, als eine Zusammentragung rabbinischer Gebetsformeln sey, S. 383 ff. Der Plan des Gebetes des Herrn wird S. 389 ff. so angegeben: das Gebet enthält eine heilige Siebenzahl von Bitten, welche in zwei Hälften zerfallen. Die erstere spricht die Beziehung Gottes auf uns, die letztere, die unserer auf Gott aus. Die drei ersten Bitten entfalten stufenweise Einen Gedanken: 1) Gott muß anerkannt werden, als das, was er ist, 2) dann herrscht er über den Menschen, 3) dadurch wird am Ende die Erde zum Himmelreiche verklärt. Eben so enthalten die vier letzten Bitten einen parallel laufenden Fortschritt. Das Gebet fängt von dem Niederen an und bittet zuerst um die irdische Nothdurft, dann um die geistige, und zwar 1) um Aufhebung der vergangenen Schuld, 2) um Bewahrung vor bevorstehender Schuld, 3) um endliche Rettung von allem Uebel und Bösen (die Doxologie gehört einer späteren Zeit an)". Vortreffliches enthält S. 392 ff. über πατήρ;

Ausführliches S. 396 ff. über ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, S. 398. über ὄνομα τ. θεοῦ und ἁγιάζεσθαι, S. 407 ff. über ἐπιούσιος. Es ist dem Verf. das Wahrscheinlichste, „daß der Evangelist das Wort ἐπιούσιος nach der Analogie von περιούσιος gebildet hat. Wie er dieses abgeleitet habe, darüber läßt sich nicht absprechen, indeß lag ihm gewiß die Ableitung von οὐσία am nächsten, auch den Hiatus erklären wir uns aus dieser Nachbildung nach περιούσιος .... Dem Sinne nach steht ἐπιούσιον in der Mitte zwischen dem ἐλλιπὲς und dem περιττὸν oder περιούσιον, und bezeichnet das, was gerade genug ist (panis sufficiens)" S. 415. 416. 417. Uebrigens versteht Th. mit Recht die vierte Bitte vom irdischen Leibesunterhalt, gegen Olshausen und frühere, s. S. 424. Gelegentlich erfahren wir auch S. 361. von Hr. Tholuck, daß bei den Juden die Synagoge, wie bei den Katholiken die Kirche für den erhörlicheren Ort des Gebetes gelte. (Quo semel imbuta est, semper servabit odorem testa. Vergl. Q.Sch. 1831. S. 316 ff.). Eine andere Bemerkung, nämlich die S. 372. bei Gelegenheit des βαττολογεῖν gemachte, welche lautet: „Gerade derjenige Mißbrauch des Gebetes, den Christus hier vorzugsweise vor Augen hat, hat in seiner eigenen Kirche das Bürgerrecht erhalten, nämlich durch den Rosenkranz der katholischen Kirche, und zwar ist auch gerade dasjenige Gebet, welches er der Battologie entgegensetzte, im Dienste derselben gebraucht worden", wird keinem Katholiken wehe thun; denn wir sind es schon lange her gewöhnt, dergleichen Battologieen über die Battologie nicht nur von außen, sondern auch von innen her zu hören, und H. Th. will aus-

drücklich nicht nach „einigen Nägelen" beurtheilt seyn, die er producirt. S. Vorrede S. X. Ein Rachsüchtiger würde S. 459. z. B. benützen, um ihn bei einer gewissen Partei zu verdächtigen. — Der übrige Theil der Bergrede ist von S. 450—527. ausgelegt. Ob S. 488 ff. in Ep. 7. V. 6. *μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί κ. τ. λ.* die Bedeutung „Opferfleisch" für *ἅγιον* glücklich gewählt sey, und hinlänglich begründet, bezweifeln wir noch.

Doch es ist Zeit, daß Ref. schließt. Er glaubt durch das Bisherige den Lesern der Q.Sch. die Ansicht nahe gelegt zu haben, daß trotz einzelner Mängel, welche diese Monographie trägt, dem Herrn Verf. die Anerkennung nicht versagt werden könne, daß er eine wohlgelungene, sehr nützliche und gehaltvolle Arbeit geliefert, ja in mehreren wichtigen Puncten die Beurtheilung und Auslegung der Bergpredigt wirklich weiter gefördert habe.

Mack.

Johannes Scotus Erigena und die Wiſſenſchaft ſeiner Zeit. Mit allgemeinen Entwicklungen der Hauptwahrheiten auf dem Gebiete der Philoſophie und Religion, und Grundzügen zu einer Geſchichte der ſpeculativen Theologie. Von Dr. Franz Anton Staudenmaier, öffentlichem ordentlichem Profeſſor der Theologie an der katholiſchen Fakultät zu Gießen. Erſter Theil. Frankfurt a. M., Andreäiſche Buchhandlung, 1834.

Die große Bedeutung des Johannes Scotus Erigena in der Geſchichte der chriſtlichen Wiſſenſchaft iſt zwar ſeit geraumer Zeit eingeſehen, der eigenthümlich ſchöpferiſche Geiſt und die Einzigkeit deſſelben zu ſeiner Zeit, ſo wie der Einfluß, den er auf die Bildung der folgenden ausübte, iſt anerkannt; auch haben demſelben die Bearbeiter der Geſchichte der Philoſophie und Theologie längſt achtungswerthe Aufmerkſamkeit gewidmet, und ſelbſt an beſonderen Schriften über ihn und ſogar über einzele ſeiner Lehren, fehlt es nicht; gleichwohl war die volle Würdigung der Verdienſte dieſes Philoſophen und Theologen, eine recht vertraute Bekanntmachung mit ihm und ſeinen ſämmtlichen Eigenthümlichkeiten, und die Nachweiſung ſeines Zuſammenhangs mit der Zeit vor und nach ihm noch eine zu löſende Aufgabe. Sie fiel in würdige Hände. Man erachtet leicht, daß vor Allem zur Löſung derſelben eine nicht geringe Bekanntſchaft mit der Geſchichte der chriſtlichen Kirche erfordert werde; eine Bekanntſchaft, von welcher Herr Staudenmaier in ſeiner gelungenen, ſehr gelehrten Geſchichte der Biſchofswahlen (Tübingen, bei Oſiander 1830.), ſo wie in an-

deren Abhandlungen von minderem Umfang, bereits hinlängliche Proben gegeben hat. Zu dem wird aber auch ein in die philosophische und theologische Speculation eingeweihter Geist gefordert; und wer auch nur die ausnehmende literärische Thätigkeit Hr. St.'s, inwiefern während der jüngst verflossenen Zeit mehrere theologische Zeitschriften davon Zeugniß geben, verfolgt hat, wird wahrgenommen haben, daß er sich seit der Herausgabe seiner ersten größeren Schrift vorzugsweise dem speculativen Gebiete zugewendet. Endlich wird die eben so schätzenswerthe als seltene Gabe einer freien Beweglichkeit und Biegsamkeit des Geistes gefordert, vermöge deren man sich in allen Richtungen, die der menschliche Geist einschlagen kann, zurechtzufinden, und das Gute und Wahre darin zu erkennen und zu würdigen vermag. Johannes Scotus Erigena gehört nämlich zu den universellen Geistern, und von einem nach einer bestimmten Richtung hin bornirten Kopfe wird er gar nicht gefaßt werden können. Hr. St. ist auch in dieser Beziehung sehr geeignet für seinen Heiden; er besitzt vielleicht die hier besprochene Tugend eher in einem gewissen Uebermaaße, indem er, nach seinen bisherigen Leistungen zu urtheilen, voll Schonung und Milde in seinem Urtheil, selbst das offenbar fehlerhafte gewisser Richtungen öfter mehr nur leise zu berühren, und darauf hinzuweisen, als dasselbe recht allseitig zu erörtern, geneigt ist. So bietet sich uns also der Hr. Verf. schon zum voraus als einen Gelehrten dar, der nicht nach einem für ihn ungeeigneten Stoff gegriffen hat, und die Einsicht in seine wirkliche Leistung in Betreff des Erigena bestätigt die Erwartung vollkommen.

Da Hr. St. den Johannes Scotus Erigena als Denje-

nigen begreift, in welchem sich alle geistige Entwickelung in der Kirche vor ihm vereinigt, und aus welchem hinwiederum eine neue Zeit in wissenschaftlicher Beziehung hervorging, so entstand nothwendig die Aufgabe, denselben nicht rein abgeschlossen in sich selbst darzustellen, sondern in seiner ganzen geschichtlichen Bedeutung darzubieten. Die Geschichte des Johannes Scotus Erigena gestaltete ich hienach zuvörderst zu einer Geschichte der gesammten theologischen Gelehrsamkeit bis auf seine Zeit und über ihn hinaus. Um diese Behandlung seines Gegenstandes näher zu rechtfertigen, eröffnet daher Hr. Staudenmaier sein Werk mit einer Abhandlung „über die Bedeutung der Monographie im Allgemeinen und der gegenwärtigen im Besondern". Sie ist voll Geist und Leben, und darum sehr unterrichtend, anziehend, und anregend zugleich. Ich hebe folgende Stellen heraus, welche für die Betrachtungsweise des Hrn. Verfs. charakteristisch sind. Er sagt S. 4 ff. „Ein Zeitraum also, in welchem ein festes Streben der Menschheit nach einem gewissen geistigen Ziele hin seinen Gegenstand wirklich erreicht, bildet in der Geschichte eine Periode. In das Leben einer solchen Periode fühlen sich aber die meisten so hineingezogen, daß sie zum allgemeinen Zwecke mitwirken, ohne zu wissen, daß und wie sie beitragen zu dem, was erstrebt werden soll; nicht einmal von dem haben sie ein Bewußtseyn, was die Zeit aus ihrem Schooße ausgebären will. Wenn aber die Meisten, die da leben, diesem Gange der Welt gehorsam sich fügen, so sind es die Wenigen, die das Ganze leiten und ihm seine Bestimmung geben. Ohne sie würde das allgemeine Leben seine, durch das Princip angewiesene Richtung verlieren. In dem Wenigen nur erhält

ſich das ſtete Bewußtſeyn der Entwickelung des großen Ganzen, und ſie kennen klar die geiſtigen Bedürfniße der ſich ſelbſt nicht begreifenden Zeit. Das Erſcheinen ſolcher hiſtoriſchen Perſonen iſt darum in der Weltgeſchichte von der größten Wichtigkeit. Ihr Auftritt iſt aber verſchieden ..... Woran Millionen Jahrhunderte lang gearbeitet, das erſcheint einem ſolchen Individuum als Vorbereitung zu Dem, was ſein kräftiger Geiſt im Plane der göttlichen Weltregierung erzeugen ſoll; dieſes Bewußtſeyn von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ſpricht er aus, verſammelt um ſich lebendige Kräfte, vereinigt ſie zu Einer gewaltigen Kraft, die nun das vollbringt, was in der Idee ſeines Geiſtes lebt. So geſtaltet ſich das Leben des Einzelnen gewiſſermaßen zum Leben des Ganzen, das Individuum, jedoch mit dem Geiſte des Ganzen erfüllt, tritt in den Vordergrund, ſein kräftig ausgeſprochener Wille iſt Geſetz für die Uebrigen, er wird Quelle und Anfangspunct neuer Verhältniße und das Centrum aller geiſtigen Bewegungen. Um alſo über Zeiten, in welchen Perſonen dieſer Art und Ordnung erſcheinen, daß ſie das allgemeine Leben in ihr eigenes aufnehmen und jenes in dieſes verwandeln, eine klare Anſchauung zu erhalten, iſt es nothwendig, ſolche einzelnen hohe Erſcheinungen bis in die unterſten Tiefen ihrer Natur hinab zu erforſchen, und von da aus in ihrem allſeitigen Streben und Wirken zu verfolgen. Iſt man über ſie einmal klar geworden, ſo ſteht man mit ihnen im Mittelpunct des allgemeinen Lebens, in welchem die erhellenden Strahlen, ſo wie ſie aus ihm ausgehen in das Leben, ſo ewig in ihn zurückfließen aus demſelben. Wie daher eine ſolche einzelne Erſcheinung, wenn ſie nur groß genug iſt,

an die Stelle der Gesammterscheinungen tritt; so wird auch die Monographie zur Geschichte der Zeit, tritt in ihre Rechte und übernimmt ihre Verpflichtungen".

„Aus dem bisher Gesagten muß die Bedeutung und der Werth einer Monographie hervorgehen, die immer sehr hoch gestellt werden muß, wenn der Gegenstand derselben eine große Persönlichkeit ist, in der das höchste und auf ein Ewiges gerichtete Streben zur Erscheinung kommt. Eine klare Ansicht vom allgemeinen Leben aber, eine deutliche Vorstellung von dem, was für dasselbe die letzte Aufgabe ist, muß vorangehen, ehe die einzelne große Erscheinung gewürdigt werden kann. Ist diese Ansicht gewonnen, so muß die Zeit, in der das Individuum auftritt, nach allen ihren Richtungen erforscht und erkannt werden, denn dann wird uns ihr geistiges Bedürfniß gerade nach der und keiner andern Persönlichkeit lebendig vor die Augen treten, die ihr im ewigen Rathe der Gottheit auch gegeben wird zur Vernichtung alter und zur Herstellung neuer Verhältniße. Ist diese Ansicht gewonnen, erst dann möge die einzelne hohe Erscheinung Gegenstand einer vielseitigen Betrachtung werden. Diese Betrachtung muß aber vor allem dahin streben, der Idee sich zu bemächtigen, die der Mittelpunct des geistigen Lebens eines großen Mannes war. Haben wir diese Idee des Lebens einmal ergriffen, so ist uns mit ihr das Licht aufgegangen, das Alles erhellet, was uns bisher in ihm noch dunkel war. Diese Idee ist aber nur Eine, und in diesem Einen ist das gesammte Denken, Wollen, Streben, und Wirken des Geistes aufzusuchen. Selbst das weniger Merkwürdige in einem solchen Leben gewinnt für

uns Interesse, denn an einem großen Geiste hat alles Bedeutung ....".

Hiemit ist noch der Schluß dieser Abhandlung zu vergleichen: „wir erblicken hier (in der theologischen Monographie) die Thätigkeit des menschlichen Geistes in seiner Verbindung mit dem sich offenbarenden Gotte. Durch die göttliche Offenbarung wird der menschliche Geist in die höhere Wahrheit aufgenommen und darin befestigt. Durch die menschliche Thätigkeit aber wird die göttliche Offenbarung ihrer Unmittelbarkeit entrissen, der Glaube zum Wissen erhoben. Die besondere großartige Thätigkeit eines individuellen Geistes, dem es gelingt, Andere zu erwecken und in seine Bemühungen für die Wahrheit hineinzuziehen, bildet in der Entwickelung entweder ein bedeutsames Moment, oder, wenn dieses allumfassend ist, eine Epoche. Das letztere ist bei Erigena der Fall..... Erigena's Individualität ist eine weit gedehnte Unendlichkeit; in seinem Geiste liegen neben seinem individuellen Menschen, den er in der That und im Leben ausprägt, die Urbilder der Menschheit (?). Deßwegen finden wir bei ihm Ideen, die nicht nur mit denen des Plato, Aristoteles, des Clemens von Alexandria, Origenes und Augustinus, sondern auch mit denen des Spinoza, Leibniz, Schelling und Hegel, und der ausgezeichnetsten Philosophen und Theologen aller Zeiten die innerste Verwandtschaft haben. Deßhalb finden wir so oftmals auf ihn verwiesen, ohne daß deßwegen sein System in seinem ganzen Umfange Gegenstand der Untersuchung geworden wäre. Jeder durch geistige Gaben hoch Stehende findet bei ihm einen freundlichen Anklang. Er rief das ganze Mittelalter aus sich hervor; was in jenem

getrennt war, die Scholastik und Mystik, das war in ihm harmonisch geeint; das ist der Unterschied, und Keiner folgte auf ihn, der diese beiden Elemente so in sich vereinigt hätte, wie er. So geht sein Geist zeugend durch die lange Zeit hindurch; er ist ein Anselm an Geist, ein Bernhard an Gefühl u. s. w.

Hiebei ist nun aber noch folgende Aeußerung in Anschlag zu bringen, die vielleicht Mancher nach den so bedeutenden Lobeserhebungen, die dem Erigena gespendet werden, nicht erwartet hätte, die aber für einen Historiker unerläßlich war. „So begriff ich diesen großen Geist, der allerdings auch auf Abwege gerieth, die nicht umgangen, sondern in ihrer Wahrheit geprüft und gewürdigt werden sollen; so wie sein ganzes Verhältniß zur Kirche, die er keineswegs bei seinen eigenen Forschungen nachsetzte, die er vielmehr über Alles schätzte und liebte, so daß seine Verstöße nicht seinem Willen zuzuschreiben sind, sondern dem Wissensdrange, der, wenn er im einzelnen Augenblick ungestümm hervortritt, mißleiten kann; ferner dem Umstande, daß er nirgends seinen wahren Gegensatz fand, an dem er sich hätte orientiren können; und endlich auch dem Unverstande seiner Gegner, wenn dieses schon nicht im Allgemeinen gelten soll. Ich will auch nicht eine Apologie des Erigena schreiben; sein System ist nicht das meinige; Eines sind wir nur in dem, was ich an ihm Wahres finde, und was dieses sey, muß aus dem folgenden erhellen".

Nach diesem Bekenntniße mögen wir an manchen Ausdrücken, die sich uns vielleicht als Uebertreibungen darbieten könnten, keinen Anstoß mehr nehmen, und die Kritik fühlt sich entwaffnet. Wir schreiten daher weiter. Da Erigena nur

auf dem Gebiete des Wissens bedeutsam wirkte, so folgt nun ein Ueberblick der Geschichte der abendländischen (christlichen) Literatur bis auf Erigena, um das von ihm geleistete würdigen zu können. Diese Zusammenstellung ist die Frucht gründlicher und umfassender Studien. Nun erst wird der Darstellung des Lebens des Erigena Raum verstattet. Der H. Verf. konnte es nicht vermeiden, sich in Untersuchungen zuerst über das Vaterland des Ergen einzulassen, worüber schon so vieles disputirt worden ist. Es ist ihm mit Thomas Gale am wahrscheinlichsten, daß weder Irland, noch Schottland die Ehre gebühre, den Erigena zur Welt gebracht zu haben; daß vielmehr dem Bezirk Ergene, in der Grafschaft Hereford in England gelegen, dieselbe vindicirt werden müsse. Ich ziehe indeß immer noch die ältere allgemeinere Annahme vor; denn offenbar wird er doch am öftersten von seinen Zeitgenossen Schotte genannt, und zwar von Zeitgenossen, die, wie Hincmar u. A., mit ihm am Hofe Carls des Kahlen gelebt, und wohl von ihm selbst über seine Heimath Auskunft erhalten hatten. Ich meine, seine Namen seyen so zu erklären: Johannes, ein Schotte und zwar aus Irland. Scotus war dem von uns sogenannten Schotten und dem Iren gemeinsam; daher noch die Nothwendigkeit Erigena beizufügen, wenn näher bestimmt werden sollte, von welcher schottischen Abkunft er sey, nämlich von irischer. Das Zeugniß des Prudentius, der sein Vaterland Hibernia nennt, gilt hier gewiß viel; denn auch Prudentius hatte viele Jahre am Hofe gelebt und daselbst seine Erziehung erhalten. Auch hatte der Mönch Erich (Praefatio in Poema de Vit. S. Germani) offenbar den Erigena im Auge, wenn er sagt: „Quid Hiberniam

memorem, contempto pelagi discrimine, pene totam cum grege Philosophorum ad littora nostra migrantem? Erich nennt neben den Hiberniern nur Griechen, die sich am Hofe Carls des Kahlen befänden, aber keine Angelsachsen. Daß es nicht Erinigena heißt, wie Gale meint, daß es heißen müsse, wenn er aus Irland wäre, da dies Erin genannt werde, hat seinen Grund darin, daß anstatt Erin auch Eri gebraucht wird. Wenigstens sagt Usher, Erzbischof von Armagh in Irland hist. Golleschalci et praedest. controvers. Hanov. 1672. p. 174. Cum autem Hibernia nostra indigenis Eri et Erin appelletur etc.

Das Jahr der Geburt, so wie die Erziehung und frühere Geschichte Erigena's war nicht auszumitteln; eben so wenig, wann er an den gelehrten Hof Karls des Kahlen berufen worden. Doch war er zuverläßig an demselben, kam aber unter Alfrad dem Großen nach England zurück, wirkte in Oxford als Lehrer und starb im Kloster Malmsbury von ungehorsamen Schülern erstochen; denn daß ein anderer Mönch Johannes dieses Schicksal erlitten, wie in der neuern Zeit öfter behauptet worden, ist gegen die zuverläßigsten Nachrichten. — Durch diese an sich trockenen, aber unerläßlichen Untersuchungen weiß der Hr. Verf. seine Leser auf die anmuthigste und belehrendste Weise hindurchzuführen, indem er an dieselben sehr interessante Mittheilungen aus der fränkischen und angelsächsischen Literärgeschichte anknüpft.

Schließe ich mich gerne an die meisten Resultate der bisher berührten Untersuchungen an, so doch nicht darin, daß nun der gelehrte Hr. Verf. S. 146 ff. auf die Sage einiges Gewicht legt, daß Erigena eine Reise nach Griechenland, na-

mentlich nach Athen unternommen habe. Hr. Staudenmaier meint, daß durch dieſe Annahme, die ſonſt beinahe unbegreifliche Erſcheinung dieſes Mannes wenigſtens um Etwas begreiflicher werde; auch ſey er zu ſeiner Zeit im Abendland allein der griechiſchen Sprache mächtig geweſen, was gleichfalls der freilich ſehr ſpäten und unbeſtimmten Sage einigen Halt gebe. Was den letzteren Grund betrifft, ſo iſt er wohl nicht haltbar; denn Erigena konnte ohne Zweifel in den Klöſtern Englands, die mit den iriſchen in ſehr engem Verkehr ſtanden, die Anfangsgründe der griechiſchen Sprache erlernen. Die Früchte der Schule des Theodor von Tarſus, welchen Papſt Vitalian zum Erzbiſchof von Canterbury ernannt hatte, um den Angelſachſen einen tüchtigen Lehrer in den Wiſſenſchaften zu übergeben, waren wohl in der erſten Hälfte des IX. Jahrhunderts, in welche die Bildungszeit des Erigena fällt, noch nicht ganz verſchwunden; ſagt ja doch Beda in ſeiner hist. eccles. Angl. l. IV. c. 1. „congregata discipulorum caterva scientiae salutaris quotidie flumina in rigandis eorum cordibus emanabant: ita ut etiam metricae artis, astronomiae et arithmeticae ecclesiasticae disciplinam inter sacrorum apicum volumina suis auditoribus contraderent (Theodor und der gleichfalls von Vitalian nach England geſchickte Abt Hadrian, ein Africaner). Indicis est quod usque hodie supersunt de eorum discipulis, qui latinam graecamque linguam aeque ut propriam, in qua nati sunt, norunt. Nun liegt zwar allerdings zwiſchen Beda und Erigena ein volles Jahrhundert in der Mitte; allein inzwiſchen war auch Alcuin aus den engliſchen Schulen hervorgegangen, der griechiſch verſtand,

und die allzerstörenden Verwüstungen der Dänen, die der altangelsächsischen Bildung ein Ende machten, begannen erst, als Erigena wohl schon zum Jüngling herangereift war, und noch an derselben Antheil genommen hatte. Auch in anderen Gegenden des Abendlands konnte Erigena das Griechische erlernen; die Dom-Schule von Osnabrück war ja eigens von Carl dem Großen dazu bestimmt, die Kenntniß der griechischen Sprache zu erhalten, und wir wissen, daß die damaligen Bischöfe von Osnabrück, welche die Gesandtschaften nach Griechenland zu übernehmen hatten, der griechischen Sprache besonders mächtig waren. Unter Ludwig dem Frommen übersetzte der Abt Hilduin von St. Denys den Dionysius Areopagita ins Latein, und wie es scheint, mit mehreren andern (interpretum sudore in nostram linguam explicatis, sagt Ludwig in seinem Schreiben an Hilduin). Der Bibliothecar Anastasius in Rom, ein Zeitgenoße Erigena's, übersetzte die Acta des VIII. ökumenischen Concils ins Latein unter Hadrian II., so wie nicht lange vorher Hadrian I. die Acta des VII. gleichfalls (ich weiß nicht von Wem) ins Latein hatte übertragen lassen. Unter Carl dem Kahlen wurden übrigens auch, wie aus der schon erwähnten Zuschrift des Mönchs Erich von Auxerre an diesen Fürsten selbst hervorgeht, geborne Griechen an seinen Hof gelockt, um von der Freigebigkeit desselben gegen Gelehrte zu genießen. Luget hoc Graecia novis invidiae aculeis lacessita, quam sui quondam incolae cum Asianis opibus aspernantur, tua potius magnanimitate delectati, studiis allecti, liberalitate confisi. Dolet inquam se olim singulariter mirabilem, et mirabiliter singularem, a suis destitui. Dolet certe sua illa privilegia,

quod

quod nunquam hactenus verita est ad climata nostra transfersi. Eine Reise Erigena's nach Griechenland anzunehmen, ist man also aus dem Grunde nicht genöthigt, um ihn des Griechischen kundig werden zu lassen. Eine geistige Anregung konnte er aber in Griechenland damals gar nicht erhalten; wie mir scheint, noch eher im Occident. Uebrigens wurde sein großes Talent wohl durch die Lectüre der griechischen Philosophen Plato und Aristoteles, durch Augustin, Dionysius den Areopagiten u. A. hinlänglich in Bewegung gesetzt, um sich zu entfalten.

Der Hr. Verf. wendet sich nun zur Erzählung der äußeren Geschichte der Streitigkeiten, in welche Erigena verwickelt wurde; denn die innere Darstellung wird im zweiten Theile folgen. Bekanntlich haben diese Streitigkeiten das Verhältniß zwischen Natur und Gnade, insbesondere die Prädestination, dann aber auch die Gegenwart Christi im Abendmahle zum Gegenstand, und erhalten dadurch ein nicht geringes Interesse, daß so viele Gelehrte der damaligen Zeit Antheil an ihnen nahmen. Gottschalk, der die Prädestinatianische Frage aufgeworfen, ist voll wohlwollender, aber gerechter und billiger Theilnahme geschildert, und auf eine gewiß sehr gelungene Weise begriffen worden; nicht minder Paschasius Ratbertus, dessen Katechese für die Sachsen bestimmt die eucharistische Frage veranlaßte. Um sie her reihen sich sodann die anziehenden und wohl getroffenen Gemählde, die von den übrigen betheiligten Personen vorgelegt werden.

In Ansehung Gottschalks scheint mir nur, daß einige Züge von ihm noch hätten aufgenommen werden können, die seine Erscheinung begreiflicher machen. So beschäftigte ihn z. B.

die Frage auf das Angelegentlichste: ob wir nach der Auferstehung so vergeistigte leibliche Augen haben werden, daß wir Gott schauen, oder ob etwa nur den geistigen Augen Gott alsdann recht anschaulich seyn werde? Der Abt Lupus von Ferrieres, an den er sich wendete, gab ihm (ep. XXX.) aus Liebe eine Antwort, schloß aber den Brief mit den höchst verständigen Worten: „Proinde semper solvendo, et nunquam persolvendo charitatis debito, te suspiciende frater exhortor, ut nequaquam ultra in talibus tuum ingenium conteras; ne his ultra quam oportet occupatus, ad ulteriora vestiganda sive docenda minus sufficias. Auch behauptete er steif, man müsse sagen: „Deitas sanctae trinitatis trina est". Hieraus leuchtet wohl ein, daß er einen natürlichen Hang zu Grübeleien hatte. Uebrigens war die prädestinatianische Frage damals überhaupt ein Gegenstand vieler Aufmerksamkeit in den Klöstern, wie aus Hincmar's Schreiben an Papst Nikolaus hervorgeht; es wird nämlich von Gottschalk gesagt: „de omnibus, quae in his regionibus perverse tunc temporis sensa cognoverat, quaedam sibi elegit capitula"; nur widmete sich Gottschalk diesen Capiteln weit mehr als Andere; denn er war, nach Hincmar, „quietis impatiens, et vocum novitate delectans, ac inter suos mobilitate noxia singularis".

Indem ich mich vorläufig über die Sache selbst alles weiteren Urtheils enthalte, bis das System des Erigena selbst wird mitgetheilt seyn, spreche ich nur die Vermuthung aus, daß eine Prophezie des gelehrten prädestinatianischen Eiferers Usher, einigermaßen werde widerlegt werden. Heinrich Fitz-

Simon hatte nämlich in seinem Kataloge der Hibernischen Heiligen auch den Johannes Scotus Erigena nach vielen Vorgängern aufgenommen, und gesagt, er wisse, daß eine von Cardinälen, Bischöfen und Doctoren gebilligte Vertheidigungsschrift der XIX. oft für pelagianisch ausgegebenen Capitel, welche Erigena gegen den Prädestinatianer Gottschalk verfaßte, erscheinen werde. Usher entgegnete: „quam tamen (apologiam) frustra exspectavimus hactenus et expectaturi sumus". l. l. p. 191. Ich für meine Person weiß auch nicht, ob sie je erschienen ist; aber jetzt dürfte wohl eine erscheinen; wenn sie gleich nicht Alles in Schutz nehmen wird.

Nachdem nun Hr. Staudenmaier diese Verhältniße durchgesprochen, wendet er sich zu Erigena's größtem und wichtigstem Werke, „über die Natur", und gibt eine Beschreibung seiner Oekonomie. Da von Erigena's Uebersetzung des Pseudo-Dionysius schon früher Rede gewesen, so wird hier nur noch in Betreff seiner schriftstellerischen Leistungen gesagt, daß wir auch noch im Besitz seiner Uebersetzung der Scholien des Maximus zu Gregor von Nazianz seyen. Eine Beschreibung der Quellen, aus denen Erigena geschöpft, beschließt sofort diesen Abschnitt.

Da nun in Betreff des Erigena noch sein speculatives System zu entwickeln ist, so beschreibt Hr. Staudenmaier in diesem Theile noch den Ursprung der speculativen Theologie und ihren Fortgang bis auf die Zeiten des Erigena, ferner die Scholastik und Mystik des Mittelalters und Erigena's Verhältniß zu denselben, und explicirt sich endlich selbst über das Wesen der speculativen Theologie. Alle diese Darstellungen zeugen von eben so großer Gelehrsamkeit als vielem Geiste,

und dem entschiedenen Bestreben des würdigen Hrn. Verfs., eine lebendigere, tiefere und gediegenere, ächt christlich-theologische Wissenschaft, sowohl in geschichtlicher als speculativer Richtung möglichst zu fördern. Doch ist Rec. nicht darin mit Hr. St. einverstanden, daß an diesem Orte eine so ausführliche Darstellung dieser Gegenstände erwünscht sey. Ich für meine Person hätte es vorgezogen, wenn Alles, was nicht zum Verständniße des Erigena unumgänglich nöthig war, in besondern Abhandlungen wäre mitgetheilt worden. Doch Dies macht zur Sache Nichts.

Da es unmöglich ist, in einen so reichen Stoff nach allen Seiten hin prüfend einzugehen, so erlaube ich mir nur noch, den H. Verf. auf Johannes Damascenus aufmerksam zu machen, dem von ihm die gebührende Stelle in der Geschichte der speculativen Theologie nicht angewiesen ist. Sein System ist allerdings gerechten Ausstellungen, schon von der formellen Seite aus betrachtet, blosgegeben, es ist keine durchgebildete Harmonie in Beziehung auf Behandlung des Stoffes, auch ist es nicht so reichhaltig und allumfassend als die Werke der Scholastiker, und wurde denselben, so daß es auch die Scholastik nicht hervorgerufen hat, verhältnißmäßig erst spät bekannt; aber Johannes von Damascus hat sich doch um systematische und dialektisch-speculative Behandlung der Glaubenslehre große Verdienste erworben und von der Zeit an, in welcher die Abendländer mit seiner *ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* bekannt wurden, übte sie einen bedeutenden Einfluß aus, und überall wird auf dieselbe hingewiesen, z. B. von Peter dem Lombarden, von Thomas von Aquino u. A. unzähligemal. Sie wurde unter Papst Eugen

III. von Burgundio, einem Pisaner, übersetzt, der im Vereine mit Jakob von Venedig, dem Uebersetzer Aristotelischer Schriften aus dem Griechischen, mit Moses von Bergamo u. A., nach dem Zeugniß des Anselm von Havelberg, zu Constantinopel Conferenzen mit Nicetas von Nikomedien hielt. Nach Le Quien stammen von ihm auch noch andere alte Uebersetzungen von Schriften des Johannes von Damaskus.

Dr. Möhler.

Theodori Antiocheni, Mopsuestiae Episcopi quae supersunt omnia edidit August. Frider. Victor a Wegnern, S. S. Theologiae Licentiatus, Philosophiae Doctor, Societatis Teutonicae Regiomontanae atque Lipsiensis Societatis Historico — Theologicae Sodalis, apud Schakenses prope Regiomontum Borussorum Diaconus. Volumen primum, Theodori Commentarium in Prophetas duodecim minores ad Exemplar Codicis Vindobonensis, nunc primum editum continens. Berolini. Impensis Ferdinandi Duemleri. MDCCCXXXIV. XXX u. 720 S. in 8.

Endlich liegt ein vollständiges Werk des in der Kirchen- und Gelehrten-Geschichte berühmten Theodors von Mopsueste, und zwar eines seiner vorzüglichsten vor uns, und wir

sind nun im Stande, die verschiedenen Urtheile, die seit dem fünften Jahrhunderte über diesen Mann und seine Schriften ergangen sind, nach eigener Einsicht zu prüfen. — Theodor wurde gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts zu Antiochien in Syrien geboren. Seine Eltern, von Rang und Vermögen, bestimmten ihn dem Gelehrten-Stande und ließen ihn von geschickten Lehrern, unter welchen Diodor und Flavian die angesehensten waren, unterweisen; nachdem Theodor die gelehrten Vorträge dieser Männer über Grammatik, Philosophie und Geschichte gehört hatte, besuchte er mit Johannes Chrysostomus die Hörsäale des Libanius, die Redekunst zu erlernen. Noch sehr jung vertauschte er die Gerichtssäale, die er als Sachwalter zu besuchen hatte, mit dem Kloster, um getrennt von dem Geräusche der Hauptstadt den theologischen Wissenschaften obliegen und auf den geistlichen Stand, den zu ergreifen er beschlossen hatte, sich vorbereiten zu können. Gegen das Jahr 382 wurde er zum Priester geweiht, und zehn Jahre später, nachdem er sich durch seinen Eifer für die Erhaltung der orthodoxen Lehre und durch seine Rednertalente in ganz Syrien berühmt gemacht hatte, zum Bischof von Mopsueste *) ernannt, wo er, nach drei und dreißigjähriger Verwaltung im Jahr 428 starb, und den Ruhm eines

*) Mopsueste, *Μοψου ἑστια*) Strabo geogr. XIV. Steph. Byz. d. u. p. 473. Cic. Ep. ad Fam. III, 8. Ammian. Marc. XIV, 8.), Mopsus (Plin. H. N. V, 27.) Mampsista, Mamysta, Mansista (Cod. Theod. L. I. Glycas annal. IV. p. 306.) war eine ansehnliche Stadt im eigentlichen Cilicien, am Flusse Pyramus, die jetzt Messis heißt.

der größten Kirchenlehrer des Orients und eines der berühmteſten Glieder der antiocheniſchen Schule zurückließ. Ungeachtet er es ſich zur Aufgabe ſeines Lebens gemacht hatte, die häretiſchen Secten, wo ſie immer auftauchten, zu bekämpfen, und wirklich am meiſten beigetragen hatte, daß die Fortſchritte des Apollinarismus und Arianismus im Oriente gehemmt wurden, ſo konnte er doch nicht hindern, daß ſein Name in die Liſte der Häretiker eingetragen, und ſeine Schriften als häretiſche Grundſätze enthaltend, verdammt wurden. Nicht lange nach ſeinem Tode nämlich, wurde er bei Gelegenheit der neſtorianiſchen Händel von Cyrill von Alexandrien des Neſtorianismus verdächtigt. An Gründen konnte es Cyrill nicht fehlen; einmal hatte Theodor mit Neſtorius, wenn er dieſem auch nicht ſeine Grundſätze als Lehrer beigebracht hatte, doch in freundſchaftlichen Verbindungen geſtanden; dann fehlte es in den Schriften Theodors, beſonders in denen, worin er die Lehre der Apollinariſten beſtritt, gewiß nicht an Stellen, die man für neſtorianiſch halten konnte; war ja eben das Beſtreben, alles zu vermeiden, was der Lehre Apollinaris günnig ſeyn konnte, der Grund, warum Neſtorius die Benennung der Maria „Gottesgebärerin" mit der „Chriſtusgebärerin" vertauſchte, und dadurch den unſeligen Streit veranlaßte, der ſo viele Jahre die Kirchen des Orients verwirrte. Doch wagte Cyrill nicht, aus Furcht vor Unruhen, Theodor zu verdammen, ſondern begnügte ſich damit, daß ſein Name in den Diptychen ausgeſtrichen wurde. Erſt auf der Kirchenverſammlung zu Konſtantinopel im J. 553., welche wegen der drei Kapitel Streitigkeiten vom Kaiſer Juſtinian zuſammenberufen worden war, wurden nebſt andern auch die Schrif-

ten Theodors näher untersucht, und diese mit ihrem Urheber der Apologie des Facundus von Hermiane ungeachtet, als ketzerisch verdammt und deren Vernichtung anbefohlen.

Aus den Acten dieser Synode, den Schriften des Facundus von Hermiane, so wie aus der Bibliothek des Photius und den Schriften Theodorets, Marius Mercator und Gennadius ersehen wir denn auch, welch' ein fruchtbarer Schriftsteller Theodor war, und welchen Zweigen der christlichen Literatur er seine Talente und seine Thätigkeit gewidmet hat. Citirt werden in diesen Werken: ein Commentar in sieben Büchern über die Genesis; einer über die Psalmen; über das Buch Hiob; über das hohe Lied; über die kleinen Prophpeten; über das Evangelium des Matthäus, des Lukas und des Johannes; über die Apostelgeschichte, die Briefe Pauli an die Römer und Hebräer. Wahrscheinlich hatte also Theodor die Genesis, die poetischen Bücher des alten Testaments mit Ausnahme der großen Propheten und sämmtliche Schriften des neuen Testaments in Commentaren erläutert. Daß Theodor die großen Propheten commentirt habe, bezweifle ich darum, weil sie von den von der Synode aufgestellten Censoren nicht erwähnt werden, was nicht denkbar ist, wenn Commentare über den Jesaia und Daniel vorhanden, und dieselben in dem Geiste und nach den Grundsätzen, die im Commentare über die kleinen Propheten herrschen, abgefaßt waren; oder wie wäre es denkbar, daß ein biblischer Commentar, in welchem weder Emanuel Jes. VII. noch der Knecht Gottes XXXII. XXXIII. auf Christus bezogen war, (denn daß Theodor keine von beiden Stellen von Christus erklärt hätte, kann als ge-

wiß angenommen werden), hätte ohne Rüge bleiben können? Die Grundsätze, nach denen Theodor die heilige Schrift erklärte, machen den Inhalt des von Facundus (L. III. C. 2. de tribus Cap.) citirten hermeneutischen Werkes aus: „Abhandlung von der Geschichte und der Allegorie".

Von dogmatischen und polemischen Schriften werden citirt: Von der Menschwerdung in fünfzehn Büchern; von den Wundern des Heilandes; wider Eunomius in fünf und zwanzig Büchern; wider Apollinaris in vier Büchern; von der Erbsünde in fünf Büchern; ein Buch für die Täuflinge; ein Brief an Cerdon; mehrere Abhandlungen über die Sündfluth; zwei Briefe an Artemius; von den Magern der Perser in drei Büchern; endlich ein von Facundus (l. c. L. III. C. 2.) unter dem Namen liber mysticus angeführtes Werk.

Von allen diesen Werken kam außer den Auszügen in den Akten der oben genannten Synode, bei Facundus, Marius Mercator und in der Bibliothek des Photius nichts zur Kenntniß, weil die meisten Schriften nach ihrer Verurtheilung durch die Synode zu Grunde giengen, andere in den Bibliotheken vergraben blieben, und die exegetischen Auszüge in den Catenen wenig beachtet und größtentheils nicht gekannt waren. Endlich fand Daniel von Nessel unter den Handschriften der Wiener Bibliothek einen Codex, die Erklärung der zwölf kleinen Propheten von Theodor von Mopsueste und beschrieb ihn im Verzeichniße der griechischen Handschriften der Wiener Bibliothek (Catalogus, sive recensus specialis omnium Codicum manuscriptorum Graecorum bibliothecae Vindobon. 1690. p. 135. Auf andere Codices des nämlichen Werkes,

fünf an der Zahl, machte Fabricius aufmerksam. Durch den Druck war indeß noch nichts bekannt gemacht, bis Angelo Mai in Rom im ersten Bande der von ihm herausgegebenen Sammlung alter Schriftsteller (Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita. Vol. I. Romae 1825.) die vollständigen Commentare Theodors über die Propheten Jonas, Nahum und Abdias, und die Vorreden und den Anfang der Commentare über Amos, Aggäus, Zacharias und Hoseas aus einem vatikanischen Codex abdrucken ließ (S. 41 — 104.). Andere Fragmente aus der schon genannten Wiener Handschrift machte Siffert in Königsberg in einer Dissertation bekannt, in welcher er auf den Grund dieser ihm zugänglich gewordenen Commentare die Erklärungsweise Theodors von Mopsueste entwickelte (Theodorus Mopsuestenus veteris testamenti sobrie interpretandi vindex. Regiomonti, 1827.). Das ausgezeichnetste Verdienst um dieses Werk und den größten Dank der Freunde der biblischen und patristischen Literatur erwarb sich endlich Dr. v. Wegnern, der Verfasser des anzuzeigenden ausgezeichneten Werkes. Der fleißige Mann besuchte auf einer zu wissenschaftlichen Zwecken unternommenen Reise auch Wien, und nahm, da er längere Zeit daselbst verweilte, eine Abschrift von dem Codex, der ihm bereits durch Nessel, Lambeccius und Siffert bekannt war, und ließ ihn nach seiner Zurückkunft nach Hause mit den nicht sehr bedeutenden Varianten des vatikanischen Codex, und mit einer lateinischen Uebersetzung abdrucken. Dieser Commentar nimmt den ganzen vorliegenden ersten Theil ein; der zweite soll die Fragmente der übrigen Schriften Theodors mit aus-

führlichen Prolegomenen, betreffend die Person des Bischofs von Mopsueste und seine Schriften, enthalten *).

Die Prolegomenen zum vorliegenden Bande verbreiten sich über die Wichtigkeit der exegetischen Arbeiten Theodors; über das Geschichtliche der Herausgabe des Commentars über die zwölf kleinen Propheten, und was man bereits von demselben gewußt und für denselben geleistet hat, wie dies Ref. oben zur Orientirung der Leser ebenfalls kurz berührt hat; über die Aechtheit der Schrift; die Zeit ihrer Abfassung, und den Codex, dessen Text abgedruckt ist.

Die Frage wegen der Authenthie des Werkes bringt der Herausgeber darum zur Sprache, weil 1) behauptet worden

---

*) In Frankreich behauptete man unlängst, eine der in der Catena von P. Corder enthaltenen Erklärungen der Psalmen, sey der für verloren geglaubte Commentar Theodor's von Mopsueste über das Psalterium. Nachdem nun das Werk über die kleinen Propheten allgemein zugänglich geworden ist, ist nichts leichter als die Untersuchung, ob jene Behauptung Grund hat, oder nicht. Man hat erstlich nur die Erklärung der Ps. II. XV, 10. XXI. XLIV. CIX. (nach der Zählungsweise der Griechen) nachzulesen, und damit zu vergleichen, was Theodor über Joel II, 28. 29. Micha IV, 1. 2. V, 2. Zach. IX, 9. schreibt; zweitens zu untersuchen, wie der Erklärer sich über den in den Psalmen so häufig vorkommenden Ausdruck: „Geist Gottes" ausspricht, und das Resultat wird nicht zweifelhaft bleiben. Jenes Werk des P. Corder hat den Titel: Expositio Patrum graecorum in psalmos ex vetustissimis manuscriptis codicibus concinnata, in paraphrasin, commentarium et catenam digesta. 1643—46. Fol. 3 Vol.

ist, ein um hundert Jahre jüngerer Theodor, ebenfalls Bischof von Mopsueste sey der Verfasser desselben; weil 2) in der Synode von Konstantinopel eine Stelle aus der Erklärung der kleinen Propheten angeführt wird, die sich doch nicht daselbst findet. Er widerlegt aber die erstere Behauptung einfach mit dem Zeugnisse der Geschichte, die bis auf die Synode von Konstantinopel keinen andern Theodor als Bischof von Mopsueste kennt, als denjenigen, den eben diese Synode verdammt hat, den von Antiochia gebürtigen. Den zweiten Einwurf beseitigt er durch die Bemerkung, daß die Stelle aus dem Commentare über die Psalmen genommen, und durch ein Versehen entweder des Notars der Synode, Callonymus, wie A. Mai vermuthet, oder durch einen spätern Copisten der Synodalacten unrichtig benennt worden sey, jedenfalls nichts beweise, da positive Beweise genug vorhanden seyen, daß das Werk ächt sey. Zu diesen Beweisen rechnet er die Zeugnisse der Synode von Konstantinopel, des Metropoliten Ebedjesu, und der Handschriften, welche keinen andern Verfasser dieses Commentars kennen als Theodor von Antiochia; sodann die Uebereinstimmung der Beschreibung des Photius von dem Style und der Erklärungsweise Theodors, mit dem, was wir in dem auf uns gekommenen Buche finden.

Ref. schreitet nun zur Beschreibung des Commentars selbst, die in wenigen Worten gegeben werden kann. Er ist seinem Wesen nach eine Paraphrase, d. i. Theodor erklärt den hl. Text so, daß er weniger das einzelne Wort, als ganze Sätze und Sentenzen durch Umschreibung und durch andere deutlichere Worte zu erklären sucht; z. B. Amos III. 1. 2. Au-

dite hoc dictum, — Ref. wählt der allgemeinern Verständlichkeit wegen den lateinischen Ausdruck der Ueberſetzung — quod Dominus ad vos locutus est, domus Israelis, et ad omnem tribum, quam ex Aegypto eduxi, dicens: Quum equidem vos prae omnibus orbis tribubus noverim, idcirco in vos omnes peccata vestra animadvertam (Text). Ne negligatis ea quae a Deo de vobis declarata sunt: namque qui vos omnes ex Aegyptiorum servitio liberavit, et prae ceteris insignem de vobis curam gessit, idem etiam nunc haec contra vos edicit gravissimas vobis paenas minatus, quia ipsius tot beneficia vobis largiti plane immemores facti estis. — V. 3. Num duo faciunt iter simul, quin sese cognoverint? Ut ea, quae jam dixit, confirmet, eaque non temere dicta esse declaret, haec addit, quorum sensus is est: Num cogitari potest, duos, qui idem faciunt iter longum, continuo sibi itineris causam celare neque se invicem de ea certiores reddere, imo communi consilio viam absolvere? Hinc etiam intelligere potestis, hostes non praeter Dei consilium vos vexaturos esse. — V. 4. Num rugiet leo de saltu suo, praedam si non habet, num catulus leonis vocem suam emittet, nisi quidquam rapuerit? Si fieri potest, inquit, ut leo vel e cubili suo rugiat, nisi praedam subsenserit, vel ut non rapiat, si quid adspexerit — namque catulus leonis, leonem significat ipsum, quasi dicit: „Quid est homo vel hominis filius“ — jam ergo id si fieri potest, fieri etiam poterit, ut hostis, qui incursionem in vos faciet, vos omnes non

ut praedam quondam arripiat. — — V. 7. Quia nil facit Dominus Deus, nisi revelaverit castigationem suam prophetis, servis suis. Itaque neque nos absque ratione loquimur, sed quaecunque Deus nobis dicenda dedit; nam is, ante rerum eventum, quae futura sint, et quaenam ad vestram castigationem vobis immittere velit, nos indicare jubet, ut malorum vobis futurorum et causam et auctorem et consilium sciatis. V. 8. Leone rugiente, quis non timeat? Deo loquente, quis non vaticinetur? Neque leone magna rugiente voce, pecudes timore non corripientur, neque Deo quidquam revelante, nos mandatis suis non reverentia obediemus? — — VI, 9. 10. Et futurum est, ut, si forte decem viri in una domo reliqui fuerint, hi quoque moriantur. Et qui superstites erunt, remanebunt; et domestici eorum eos tollent, et cogent, ut efferant ossa eorum de domo. Et dicet eis, qui domui praesunt: Est ne adhuc apud te aliquis? et respondebit: Haudquaquam. Et tum ille: Tace, inquiet, ne nomines nomen Domini. His verbis in translatione multa immixta est obscuritas (*Ἔστι μὲν ἐκ τῆς ἑρμηνείας ἀσάφεια πολλὴ συμπεπλεγμένη τῷ ῥητῷ*), ei non absimilis, quae in Geneseos libro nobis obvenit isto loco, quo de foedere Labanum inter et Jacobum icto sermo est, et de ovium agnis inter utrumque dividendis. Nam et isto loco verba admodum dubie sonant, sed sensus ex versione perspicuus elici potest. Igitur, quinam verbis obscure indicetur sensus exponendum no-

bis est. Ut admodum magnam fore vastationem futuram significet, id dicere vult propheta: Vix decem, caeteris in bello multifariam necatis, e domo amplissima reliqui erunt. Similiter etiam in superioribus, e centum decem fore superstites et centum e millibus, dicit. Tunc, pergit, permultis mortuis, reliqui multam in eo operam collocabunt, ut omnium caesorum et intra parietes jacentium cadavera elata sepulcro tradantur. Haec autem dicit, ut significet, varias fore belli caedes, et membra caesorum vario modo a corporibus abscissa per diversas aedium partes dispersa fore. Propterea etiam verbo cogent utitur, quo indicat, invitos et non promptos eos rem aggredi, qui omnia cadavera sepelire velint. Tunc, inquit, animo fatiscentes propter mortuorum elatorum multitudinem, confabulantur inter se disceptantes, utrum jam omnia elata sint cadavera, an forte quaedam sepulcro carentia jaceant. Domibus praefectos autem eos ipsos appellat decem, qui ex omnium numero reliqui sunt, et quasi talia inter se loquantur. Quando enim omnia extulerint cadavera sepulcroque tradiderint, nullos mortuos relictos esse cognoscent. Intelligent enim altam domus quietem ex tanta enecatorum multitudine et incolarum paucitate; nam paucissimi tantum e tanto domum habitantium numero reliqui sunt. Tunc silentium tenentes propter tot mala, et ob nimiam calamitatem paene obmutescentes et tantorum taliumque malorum causam indagantes, propterea quod neglecta Dei cura et spreto nomine Domini omnipotentis idolis se dederint, haec sibi mala, captivitatem nempe aedificiorumque destructionem caesorumque

multitudinem, et incolarum paucitatem sibi evenisse, colligent. — Aus diesen Stellen ersehen wir zugleich, welche große Mühe Theodor sich giebt, den heiligen Text, besonders da, wo die Dunkelheit desselben den Sinn zweifelhaft ließ, von allen Seiten zu erläutern und seinen Lesern eine klare Uebersicht der ganzen Gedankenfolge des zu erklärenden Propheten zu geben. Wie sehr auch der gelehrte Mann eines bald zu nennenden Umstandes wegen bei vielen Stellen den richtigen Sinn verfehlte und verfehlen mußte, so kann doch nicht in Abrede gestellt werden, daß die im Ganzen höchst verständige Erklärung tiefe und anhaltende Studien voraussetzt.

Finden sich im Texte historische Bemerkungen, Anspielungen auf Gegenstände der Natur, des Ackerbaues, der Lebensweise der Menschen u. s. w. deren Kenntniß Theodor nicht bei allen seinen Lesern voraussetzen zu dürfen glaubt, so erklärt er sie, zwar kurz, aber meist richtig. So erklärt er Hos. I, 1. also. Hic quasi titulus est, libri argumentum exhibens, simulque declarans, et a quo, et quo tempore dicantur haec. — Praefinit tempus quo regnaverunt Ozias et Joathamus et Achazus et Ezechias. Unde quivis recte cognoscere possit, haud uno continenter spiritu conscripsisse prophetam hunc librum, sed prout variis temporibus rerum futurarum notitias exceperit, sic eas elocutum fuisse, facta haud semel rerum mentione pro divinis ad se oraculis, quae in populo vulgabat ut futura patefaceret. Er giebt sodann eine ausführliche Nachricht von Jeroboam, welcher nach den Königen von Juda genennt wird.

wird. — Die Stelle Amos IV, 1. erklärt er alſo: Hinc ad feminas propheta dirigit sermonem, quae vitae inordinatae ac superbae indulgentes, per potentiam suam pauperes injuria affecerunt, potestate sua de maritis suis ad haec turpia facinora committenda abusae. — Buculas autem Basanitidis eas appellat, quum vaccae in ista regione nutritae prae caeteris ferae et immanes fuerint. V. 7. Demta vobis pluvia, sterilitatem vobis immisi. Hoc enim indicat verbis Tribus mensibus ante messem, quum quando eo tempore pluvia caret ager, fructus plane pereant, nam neque nutriri neque pinguedine crescere possunt, neque cibus pecudibus necessarius terra gignitur. Jam quae sequuntur ex consueto naturae more dicit propheta; nam in siccitatibus fieri solet, ut aëre interdum contracto paululum, singulis locis diversis pluvia pauca cadat, quae tamen nihil ad fructus procreandos facit. Non dabitur, inquit, vobis tanta, quanta opus est, pluviae copia, sed paululum tantum huc vel illuc cadet, et altera regione irrigata altera exarescet; at fructibus e tenui ista pluvia nihil commodi proveniet. — VII, 14. Neque propheta eram ego, nec prophetae filius, i. e. neque ut artem didici, neque ut hereditatem a patre obtinui prophetiam, sed est ea divinae gratiae opus, et quibuscunque vult Deus impertitur. —

Bei dieſen Erklärungen verſchmäht er jedoch jede gelehrte Abſchweifung und jeden Streit über den Sinn einzelner Ausdrücke. So bemerkt er ausdrücklich zu Amos IX, 7. *Καὶ τοὺς ἀλλοφύλους ἐκ καππαδοκίας καὶ τοὺς Σύρους ἐκ*

Βόθρου (Et alienigenas e Cappadocia et Syros e fovea eduxi). „Verbis e Bothro nonnulli terram, quae nunc Caria dicitur, olim Charran dictam significari autumant. Missa autem hac anxia verborum explicatione, quae nihil ad justum sensum eruendum facit, quid vere nostro loco significetur, nunc dicam etc.“.

Die Erklärung bezieht sich lediglich und ausschließlich auf die griechische Uebersetzung der Siebenzig; ja Theodor scheint kaum eine Ahnung gehabt zu haben, daß der Sinn des Originals ein ganz anderer seyn könne, als der in der Uebersetzung liegende *), und insoferne steht sein Commentar tief unter dem des Hieronymus. Mit welchem Scharfsinne übri-

*) Wie gering Theodor von der aus dem Originale geflossenen Uebersetzung in seiner eigenen Landessprache, der syrischen dachte, beweist seine Polemik, den Ausdruck Melchom betreffend (Sophon. I, 4. den einige Ausleger nach dem Vorgange der syrischen Uebersetzung nicht für das Idol Melchom (Moloch) hielten und König übersetzten: Vocem Melchom hoc loco regem designare dicunt (interpretes), quoniam in Syrorum Hebraeorumque linqua rex melchom nominetur; errasse vero interpretes, prò rege quum dixerint Melchom, quod utique sit idolum. Hi vero hoc prae caeteris considerare debebant, scripturam sacram Hebraeorum sermone quidem scriptam esse, hinc vero in Syrorum translatam ab homine, nescio quo; usque ad hodiernum diem enim nondum innotuit, quisnam iste fuerit. Dann olgt das Lob der alexandrinischen Uebersetzung als der allein uverläßigen und unfehlbaren Bibel-Version.

gens Theodor die ſinnloſeſten Stellen zu behandeln und in ihnen Zuſammenhang und einen guten Sinn zu finden wußte, möge die Erklärung zweier Stellen zeigen. Den nicht ſchwierigen Satz Amos VI. 12. Oder pflüget man ſie (die Felſen) mit Stieren überſetzen die LXX. *εἰ παρασιωπήσονται ἐν θηλείαις* (num inter faeminas reticebunt), und Theodor ſetzt die Erklärung bei: Equi inter feminas quietem non agunt, quum adsint, quae flagranti eorum cupidini satisfacere possunt. Eadem ratione etiam hostes vos non quietos linquent, quum ipsi per iniquitatem vestram iis talium in vos facinorum ansam dederitis. Die Stelle Amos VII, 1. überſetzen die Siebenzig *Οὕτως ἔδειξέ μοι κύριος, καὶ ἰδοὺ ἐπιγονὴ ἀκρίδων ἐρχομένη ἑωθινή, καὶ ἰδοὺ, βροῦχος εἷς, Γὼγ ὁ βασιλεύς* (Haec mihi ostendit Dominus: ecce enim faetus locustarum venit, et bruchus unus, Gog rex). So ſinnlos und abentheuerlich nun auch die Ueberſetzung: „Gog der König" iſt, ſt. „nach dem Mähen des Königs", ſo macht ſie dennoch Theodor nicht die mindeſte Schwierigkeit, ja ſie paßt ihm, da er die Heuſchrecken bildlich nimmt und Feinde Iſraels unter denſelben verſteht, ſehr gut in den Zuſammenhang. Non mirum autem est — commentirt er die Stelle — si dixit, Gogus rex, quum et primum Assyriis Babyloniisque deinde Scythicarum multae gentium socii essent belli, quarum dux erat rex Gogus; eumque nominat propheta, non quasi ipse belli auctor fuerit, sed quoniam cum belli auctoribus fecit.

Theodor erkennt keinen andern Sinn als den buchſtäblichen und verwirft gänzlich den typiſchen und myſtiſchen im

Sinne des Origenes, und mit ihm die messianischen Weissagungen im strengen Sinne. Dadurch unterscheidet er sich von allen uns bekannten griechischen Bibelerklärern vor und nach seiner Zeit, und diese, wie die angeführten Parallelen beweisen, in allen seinen Commentaren herrschende Erklärungsweise war es zunächst, die ihm von seinen Zeitgenossen so harten Tadel zugezogen hat. Er ist von der Richtigkeit seiner hermeneutischen Grundsätze so überzeugt, daß er die entgegengesetzten, oft unumwunden und mit starken Ausdrücken bekämpft. Weil die Festhaltung und Durchführung dieser Grundsätze das Charakteristische der exegetischen Arbeiten Theodors von Mopsuesta ist, so legt Ref. die Erklärung jener Stellen vor, die von sämmtlichen ältern Lehrern für messianisch gehalten worden sind. I. Joel II, 28. 29. (Hebr. III, 1. 2.) Et posthaec futurum est, ut effundam de spiritu meo super omnem carnem meam etc. erklärt Theodor also: Omnibus clementissime prospiciam. Haec indicat propheta verbis. Effundam de spiritu meo. Nam sancti veteris testamenti auctores, spiritum sanctum naturam esse per se hypostatice existentem et a caeteris Numinis (personis) segregatam et a Deo profectam, nondum noverant, (*χεχωρισμένως τῶν λοιπῶν θεοῦ τε ὂν καὶ ἐκ θεοῦ οὐκ επισταμένων*) sed Spiritus sancti, vel Spiritus Dei vel qualicunque ejusmodi appellatione Dei gratiam et providentiam et dispositionem quandam significarunt: velut si de anima Dei loquitur. „Novilunia vestra et sabbata vestra odit anima mea, eam Dei dispositionem intelligit, qua festos dies oderat. Huc pertinet etiam illud — „Spiritum tuum sanctum ne auferas a me"; hoc est, cu-

ram tuam erga me ne retrahas. Et quae sunt reliqua his similia, quae singillatim hic percurrere longum et inutile foret. Tale aliquid hic quoque propheta intelligi vult, id nimirum: Tam sedulo ac diligenter tunc vobis prospiciam ut omnes visionum participes facti vel futurorum quaedam indicare valeatis. — II. Micha IV, 1. Dieſe ganze Stelle hält Theodor für eine Weiſſagung auf die Wiederherſtellung des jüdiſchen Staates und Tempels, berührt aber auch die meſſianiſche Erklärung und motivirt ſeine abweichende Anſicht auf folgende Weiſe: Miratus autem sum eos, qui haec a propheta ad significanda ea, quae circa Israelitas futura essent post reditum eorum e Babylone, dicta esse censuerunt, simulque tamen, eadem imaginem exhibere eorum, quae in Christo facta sunt, contenderunt. Quibus, quatenus hoc loco populi de Babylone reditum significare dicunt, equidem assentior tanquam optime interpretantibus; imaginem vero hic exhiberi eorum, quae in Christo facta sunt dómino, non video quomodo a se impetraverint dicere. Clarum enim est, omnem imaginem similitudinem quandam habere oportere cum eo, cujus imago dicitur; legem vero e Sione progressuram esse sermonemque Domini ex Hierosolyma, tantum aberat, ut Christus dominus statuerit, ut mulieri Samaritanae dixerit: „Mulier crede mihi, adventat hora, quum nec Hierosolymae nec in hoc monte patrem coletis“; addita causa ea: „Spiritus est Deus, et qui eum colunt, spiritu et varitate eum debent colere“. Quibus perspicue, prorsus solutum iri, docuit, anxiam loci venerationem, nec rationem habitam fore,

utrum Hierosolymae Deus coletur, an alibi, quando omnes sine corpore Deum esse haud inscii, tali animo eum culturi essent, ut, ubicunque hoc faciant, non impie se agere persuasum habeant. Sed cira reditum e Babylone egregie dicatur e Sione egressuram legem esse sermonemque domini ex Hierosolyma, quia tunc huic loco, Sioni reddebantur Israelitae, ut ibi legis mandatis praescriptum cultum persolverent, quem alibi degentes persolvere nequibant. — III. Micha V, 2. (Hebr. V, 1.) Dieſe Stelle bezieht Theodor auf Zorobabal, bemerkt aber dabei, wie er dies auch bei Joel II. 28. 29. gethan hat, daß die Weiſſagung erſt in Chriſtus ganz erfüllt worden ſey. Zorobabelem vero dicit propheta, — erklärt Th. den Text — is enim tunc Israelitarum imperium tenebat e Davidica stirpe natus, quum post reditum e Babylone Gogi agmina Hierosolymitanos aggredi conabantur. Id vero non minus perspicuum est, quamvis haec de Zorobabele dicta sint, quod e causis modo expositis consequitur, de Davidica illo nato stirpe, re vera, quae h. l. dicta sunt, eventum suum finemque habere in Christo domino. Universa enim ista Davidi facta promissio, regium munus posteris suis mansurum esse, mihi quidem primo loco significare videtur eos qui per successionem ex eo orti sunt, reges Israeliticos, re vera autem Christum Dominum pro naturali sua origine, ut qui a Davidis stirpe natus verum ac inconcussum omnium imperium obtineat. — IV. In gleichem Sinne äußert er ſich über Zachar. IX, 9., welchen Vers er alſo erläutert: Haec ad Zorobabelem pertinere, nemo non videt. Recte igi-

tur miratus sum, eos, qui prodigiosis delectati opinionibus ea partim ad Zorobabelem referunt, partim ad Christum dominum, et denuo ad Zorobabelem et denuo ad Christum dominum; nihil enim aliud hi agunt, nisi inter Zorobabelem Christumque dominum vaticinium distribuant, quod imprudentiae est extremae (ἔστι δὲ ταῦτα μεν ἀνοίας τῆς ἐσχάτης). Verus autem sensus is est, quem etiam supra indicavi, nempe legem umbram habuisse omnium circa Christum dominum gestorum. — Aus diesen Auszügen erhellet, daß Theodors Vorstellung von den sogenannten messianischen Weissagungen bei den kleinen Propheten diese gewesen ist: Weder im Bewußtseyn der Propheten noch des Volkes, zu dem sie sprachen, lag irgend eine Idee von Christus und der durch ihn bewirkten neuen Ordnung der Dinge; alles, was sie verkündeten, bezog sich einzig und allein auf das jüdische Volk als solches und auf seine Schicksale. Aber dasjenige, was sie weissagten, und was unter dem israelitischen Volke und für dasselbe eintraf, gieng im Christenthum in der höchsten Herrlichkeit und Vollkommenheit in Erfüllung. Am nachdrücklichsten und ausführlichsten entwickelt Theodor seine Ueberzeugung, daß die alttestamentlichen Schriftsteller nichts von Christus als Gottes Sohn gewußt haben, Weissagungen also auf ihn undenkbar seyen, bei der Erklärung der Stelle Zachar. I, 1—11. Multi vero erroris — schreibt er, nachdem er seine Ansicht von der Bedeutung des Reiters auf einem rothen Pferde dargelegt hat — et insipientiae plenum nec ab impietate alienum est, quod nonnulli dixerunt, prophetam Dei vidisse filium. In aprico enim est, neminem eorum, qui ante

Christi Domini adventum scripsere viri sacri, patrem et filium scivisse, nempe non Deum patrem ut patrem Dei filii, nec filium Deum ut filium Dei patris ejusdemque naturae atque Deum patrem quum ex eo sit. Appellationes quidem patris et filii in vetere testamento reperiuntur ita, ut pater Deus generatim ob suam hominum cura sua ab eo dignatorum providentiam nominetur, filiique Dei nuncupentur ii qui ob familiaritatem Dei aliquid praecipui prae caeteris habent; sed patrem Deum, uti jam dixi, Dei filii et filium Dei Dei patris nemo illorum unquam scivit. Namque Deum et creationem tantum noverant, qui ante Christi domini adventum pietate imbuti erant, Deum aeternam naturam atque omnium causam statuentes (*θεὸν μὲν τὴν ἀΐδιον γνωρίζοντες οὐσίαν καὶ πάντων αἰτίαν*), creationem vero ad unum omnia, quae ubi non fuerant, ut sint, ab illo procreata sunt. Cujus rei testimonium luculentum a beatis apostolis repetamus, qui in Christi domini adventu, longum tempus cum eo erant eumque Christum profitebantur, quippe talem multa ex institutione cognoscentes, Dei autem filium, ea qua dixi ratione, eum nesciebant, quamvis Christum ob suam cum Deo familiaritatem pro veterum sanctorum et justorum more filium Dei appellarent. — — Divinitatem igitur unigeniti nec quisquam prophetarum sciebat, quum etiam omnis insipientiae, vel rectius si dicas, dementiae plenum sit, quod dicunt, veterem scripturam, ubi angeli et Domini mentionem injiciat, eo filium Dei designare etc.

Mit ſeinen hermeneutiſchen Grundſätzen und ſeiner ſtren-

gen Inſpirationstheorie ſtimmt endlich ſeine Erklärung der ſymboliſchen Handlungen Hoſeas I—III. und der Erzählungen des Buches Jona überein, die er buchſtäblich nimmt, und das darin Auffallende und anſtößig ſcheinende dabei auf eine ſcharfſinnige Weiſe erklärt. So bemerkt er über das Gebot des Herrn, daß Hoſea ſich ein Hurenweib nehmen ſolle: Jam vero quando Deus prophetas quaedam facere jubet, quae multis praeter decorum esse videntur, veluti quum Jesaiam nudum jussit atque excalceatum coram omnibus incedere, id causam habet facile cognitu. Nam quia plerique sermones oscitanter audire solemus, rerum vero gestarum et ob oculos positarum novitate commovemur, praesertim quum haec absona sint a facientis moribus; suo jure Deus saepius ob Judaeorum incredulitatem, prophetas talia quaedam agere facit, ut scilicet percussum novitate factorum vulgus causam ediscat, et quid sit justum doceatur. Jussit igitur prophetam meretricem conjugem ducere. Novum enim erat ejusmodi mulierem a propheta in matrimonii convictum adsumi, id quod reapse peragere Deus ei praecepit. Nam prophetae quidem secundum legem uxorem ducere licebat; et quum meretricem in matrimonium assumsit, eam ut caste nunc viveret commovisse sane putandus est. Necesse enim erat mirari omnes, quod vir decori perquam studiosus, spretis iis, quae pudicitiae laude florebant, nuptias meretricias praeferret. Verum rei novitas occasionem prophetae praebebat, quae opus erant Judaeis dicendi praetereaque graviore argumento demonstrandi, quam mira essent Dei consilia, qui

tam ingratorum hominum curam suscepisset, siquidem mirum erat, vel prophetam, conculcato eo quod honestum est, ad scorti nuptias proruere. — Ueber die im Buche Jona erzählte Hauptbegebenheit die Erhaltung des Propheten im Leibe des Fiſches drückt er ſich in der Vorrede zu dieſem Buche alſo aus: Unus idemque veteris ac novi foederis qui est Deus, dominus et creator omnium rerum, unum secutus finem illius pariter atque hujus res ordinavit: et ab antiqnis quidem temporibus apud se firmissime decreverat, futuram rerum conditionem in lucem edere, cujus initium Christi domini oeconomia factum declaravit: necessarium tamen judicavit antea hanc praesentem nos conditionem experiri, tum ad futuram transferri per resurrectionem e mortuis. Quae voluit, ut ex comparatione nobis apertius innotesceret promissorum magnitudo bonorum, deinde etiam quo id consilium palam fieret, nec aliquid novi excogitatum postea decretumque videretnr aliis quoque permultis indiciis Christi domini adventum hominibus portenderet, ita ut Jndaei omnes hunc jam diu exspectarent. — — Ita etiam se habent res circa beatum prophetam Jonam factae, quum Judaeis incredulis neque ejus oracula recipientibus, ad gentes transgredi jussit Deus, deinde tribus diebus totidemque noctibus intra cetum conservavit incolumen, perduxitque in urbem innumeris sceleribus redundantem, et poenitentiam praedicando omnibus ejus incolis salutis auctorem fieri voluit; ne nos, illo exemplo eruditi, increduli miraremur, quod, Christus quoque dominus pari temporis

spatio incolumis servatus et e mortuis in vitam immutabilem immortalitatemque rediens, communem cunctis gentibus salutem poenitentia consequendam exhiberet, Judaeis incredulitatem retinentibus.

Dr. Herbst.

Katechetiſche Vorleſungen über des hl. Auguſtins Buch von der Unterweiſung der Unwiſſenden in der Religion, welche ſeine Fürſtliche Gnaden Auguſtin Gruber, Erzbiſchof von Salzburg ff. im Prieſter-Seminar zu Salzburg in den Winter-Semeſtern 1828 und 1829 gehalten haben. Salzburg, 1830. Verlag der Mayr'ſchen Buchhandlung. 8. XVIII. 312 S.

Schon die auf dem Titel angegebene Entſtehungsart dieſer Schrift und der Name ihres durch ſeine hohe Stellung in der Kirche ausgezeichneten Verfaſſers ſind geeignet, für dieſelbe Intereſſe zu erwecken. Der unmittelbar-thätige Antheil eines Oberhirten an der berufsmäßigen Ausbildung ſeines Klerus erinnert an die ſchönern Zeiten der Kirche, wo die Biſchöfe, wie der Apoſtel es von ſich ſagt, 1 Kor. 4, 15., Väter der ihnen Anvertrauten in Chriſto Jeſu durch das Evangelium zu werden, und in ihren geiſtlichen Zöglingen ſich getreue Söhne im Herrn zu erziehen bemüht ſind. Aber auch der Geiſt und Inhalt der vorliegenden Schrift verdienen an ſich unſere ganze Aufmerkſamkeit und gewähren dem Kate-

cheten und Seelsorger Belehrung und Erbauung zugleich in einem vorzüglichen Grade.

Diese Vorlesungen schließen sich als Betrachtungen immer dem Texte der angeführten Schrift des hl. Augustin an, worin die von diesem aufgestellten Grundsätze erklärt, und ihre Richtigkeit und Anwendbarkeit auch für unsere Zeit gezeigt werden. Es ist also in denselben kein System der Katechetik gegeben, doch kommen die richtigsten Grundsätze sowohl in Beziehung auf Gegenstand als Methode des Religions-Unterrichts der Jugend zur Sprache. Uebrigens beschränkt sich der Hr. Verf. keineswegs blos auf Vorschriften in dieser Beziehung, sondern flicht überall lehrreiche Bemerkungen ein, welche den Beruf des Geistlichen überhaupt betreffen, z. B. S. 73. die vortreffliche Belehrung, wie fromme Träume zu behandeln; S. 97. wie wissenschaftlich Gebildete in der Religion zu unterrichten seyen; S. 106. auf welche Weise die sogenannten Schöngeister für die christliche Religion gewonnen werden, wie nothwendig in dieser Beziehung sey, eine schöne Darstellung der Religions-Vorträge überhaupt sich eigen zu machen, damit der verdiente Tadel einer niedrigen Darstellung nicht die Geringschätzung der Wahrheiten des Christenthums selber zur Folge habe; S. 285. wie Zweifel über Geheimnißlehren zu lösen seyen u. s. w.

Bekanntlich giebt der hl. Augustin in der fraglichen Schrift einem Diakon von Karthago, Deograzias mit Namen, auf dessen Bitte, eine Belehrung, wie er sich in der Ertheilung des ersten Religions-Unterrichts an unwissende (erwachsene) Katechumenen zu benehmen habe, und zugleich Muster des

katechetiſchen Unterrichts in Beziehung ſowohl auf das Ganze, als auf einzelne Lehren. Der H. Verf. folgt nun dem hl. Vater in der Weiſe, daß er die wörtlich-treue Ueberſetzung eines jeden Kapitels vorausſchickt, und daran ſeine Erläuterungen anknüpft. Er commentirt die Gedanken des hl. Auguſtins auf eine ſo faßliche und anziehende Weiſe, daß, wenn man einmal nähere Bekanntſchaft mit ſeinen Erläuterungen gemacht hat, man ſich beim Leſen des Auguſtiniſchen Textes immer ſchon zum voraus auf dieſelben freut. Die Ueberſetzung ſelber, weil ſie wörtliche Treue anſtrebt, iſt nicht ohne Härten, und eben darum auch das Verſtändniß öfters ſchwer; er verſteht es aber in ſeinen Erläuterungen den Sinn des hl. Vaters klar und deutlich wieder zu geben, die von demſelben oft nur unbeſtimmt gegebenen Vorſchriften zu beſtimmen, zu erheben und oft blos aus der Darſtellungsart desſelben katechetiſche Grundſätze abzuleiten, ſo daß er den hl. Auguſtin ſowohl in ſeinen Vorſchriften als in ſeiner Art, die chriſtlichen Wahrheiten darzuſtellen zum Lehrer der Katechetik macht. Mag der H. Hr. Verf. auch zuweilen den Worten ſeines Schriftſtellers einen tiefern und gedankenreichern Sinn unterlegen, als dieſer damit verband, und giebt er ſo das Seinige gleichſam als Fremdes, iſt dieſes nur Gewinn für den Leſer. Ueberall weiß er Verwandtes anzuknüpfen, überall ſind geiſtreiche Bemerkungen über die Behandlung des katechetiſchen Stoffs im Ganzen und Einzelnen, ſo wie über die Methode dieſes Unterrichts eingeflochten. Selbſt die Fehler des hl. Vaters, z. B. ſeine oft ſpielende Auslegung der hl. Schrift, ſeine typiſchen Erklärungen des A. T. weiß er für ſeine Zuhörer nützlich zu machen.

Die Grundanſichten des H. H. Verf., die er aus der Methode und dem Geiſt des Auguſtiniſchen Unterrichts ableitet, ſind: Aller Religions-Unterricht ſoll auf die Geſchichte und die Autorität Gottes und ſeines Wortes gegründet werden; auch in der Sittenlehre ſoll Alles von Gott ausgehen und auf ihn zurückführen; die Glaubens- und Sittenlehren müſſen als ein unzertrennliches Ganzes und in beſtändiger Beziehung auf Sinn und Leben behandelt und in dieſem Zuſammenhange aufzufaſſen gelehrt werden; aller Unterricht ziele auf Erzeugung der heil. Liebe, Liebe zu Gott und dem Nächſten, wegen Gott. Die Beweggründe der Offenbarung ſind überall in Vordergrund zu ſtellen, und egoiſtiſche Triebfedern auszuſchließen, die Pflichterfüllung nicht durch Eröffnung von Ausſichten auf irdiſchen Lohn, ſondern aus reiner Liebe zu Gott und in Hoffnung des ewigen Lebens zu empfehlen, und der Gegenſatz des neuen mit dem alten Teſtament in dieſer Beziehung feſtzuhalten, indem in jenem die Geſetzeserfüllung aus Liebe zu dem, der es gegeben, hervorgehen ſoll, während ſie in dieſem ſich mehr auf Begierlichkeit nach zeitlichen Dingen gründete. Auch die Disciplin beim Religions-Unterricht, Lob und Tadel, Belohnung und Strafe ſind immer mit Gott in Beziehung zu bringen, und den Katechumenen als Ausdruck ſeines Wohlgefallens oder Mißfallens erſcheinen zu laſſen. Das perſönliche Glauben, Lieben, Hoffen der Katecheten iſt unerläßliche Bedingung, dieſelbe Stimmung durch den Unterricht in den Katechumenen zu erzeugen. Darauf legt er das größte Gewicht, daß der ganze Religions-Unterricht auf die Geſchichte der Offenbarung und die Autorität Gottes und nicht auf die der eigenen Vernunft gegründet werde. „Dieſe Me-

thode ſchreibt er, S. 230. iſt auch ohne Zweifel die geeignetſte, den Glauben feſt zu gründen, das Gemüth mit tiefer Anbetung Gottes und mit heiliger Liebe zu erfüllen, und den Willen zum Feſthalten an den Geboten dieſes weiſen und gnädigen Gottes geneigt zu machen. Sie iſt auch die natürlichſte und den Geſetzen der Ausbildung der Seelenkräfte angemeſſenſte, indem ſie die großen Wahrheiten der Religion durch den geſchichtlichen Gang unſerer Erkenntniß näher bringt, und uns in der lebendigen Anerkennung unſerer Abhängigkeit von Gott ſtets feſthält. Dabei hat ſie den Vortheil der Unwandelbarkeit und Zuverläßigkeit, da ſie auf die Ausſprüche der höchſten unfehlbaren Vernunft alle Belehrung gründet. Wie ganz anders iſt aber die Methode, nach der wir den größten Theil des Unterrichts auf unſere eigene ſubjektive Einſicht bauen, und höchſtens die Geheimnißlehren der göttlichen Offenbarung auf die Autorität des offenbarenden Gottes ſtützen! Dieſe Methode zerſtückelt auf eine verderbliche Weiſe den Unterricht, indem ſie den größten Theil der Lehre dem Anſehen der eigenen Einſicht, und den kleineren nur dem Anſehen der ewigen höchſten Vernunft zuordnet; und dieſe Trennung führt die verderbliche Folge mit ſich, daß die Katechumenen durch das Erſtere gewohnt, alle Wahrheit in ſich ſelbſt zu finden, ſchwer und nur halb dazu kommen, auf die bloße Autorität Gottes eine Wahrheit recht innig zu glauben. Ich getraue mir auch zu behaupten, daß die Lauheit ſo vieler Chriſten, der kalte, unfruchtbare Mechanismus ſo mancher Geiſtlichen gerade in dieſer verkehrten Methode des in der Jugend erhaltenen Unterrichtes einen vorzüglichen Grund habe, und daß nur durch die Rückkehr zu jener gründlich auf Got-

tes Autorität, und auf das feste Auffassen des innigen Zusammenhanges der ganzen göttlichen Offenbarung gegründeten Methode diesem Verderben theils abgeholfen, theils für die Zukunft vorgebeugt werden könne". —

Was seine katechetischen Vorschriften besonders lehrreich macht, ist, daß er dieselben durch zweckmäßig gewählte und ausgeführte Beispiele beleuchtet und dabei immer zugleich die entgegenstehenden gewöhnlichen Fehler und Mißgriffe der Katecheten sowohl in materieller als formeller Beziehung sehr anschaulich darstellt; dadurch wird sein Unterricht eigentlich praktisch. So veranschaulicht er die Vorschrift, daß die Sittenlehre aus Gott abgeleitet und auf Gott als den alleinigen Beweggrund zurückgeführt, und jede Pflicht zuerst als Gebot des liebenden Gottes, dessen Liebe zu uns unerläßlich den Gehorsam gegen sein Gesetz aus Liebe fordert, ins Auge gefaßt werden müsse, indem er an der Lehre der Pflichten der Kinder gegen die Eltern beispielweise zeigt, wie viele Katecheten bei der Behandlung derselben gewöhnlich davon ausgehen, was die Eltern ihnen Gutes und Liebes erweisen, bei Allem nur ihr Bestes im Auge haben, und darauf die Pflichten des Gehorsams, der Ehrerbietung, Dankbarkeit u. s. w. gründen; aber, daß dieses auch Gottes Wille sey, nur hintendrein und beiläufig erwähnen, und so nur eine eigennützige Denkart pflanzen, anstatt bei dem Unterrichte über diese Pflichten von der Autorität Gottes auszugehen, und sie etwa so darzustellen: „Unter allen Menschen (S. 57.), denen wir nach Gottes heiligem Willen etwas schuldig sind, sind die Eltern die Ersten. Das vierte Gebot spricht: du sollst Vater und Mutter ehren. Sieh' der liebe Vater im Himmel, der

dich

dich erſchaffen, und der Alles, was du nöthig haſt, erſchaffen hat; der gibt dir Vater und Mutter, die an ſeiner Stelle bei dir ſind, die dir das austheilen ſollen, was er dir ſchenkt, und denen du, da du ſie ſieheſt, eben ſo folgen ſollſt, als ihm, den du nicht ſieheſt.

Gott hat dich erſchaffen; aber deinen Eltern hat er befohlen, daß ſie für dich, da du klein biſt, ſorgen, dich pflegen, dich nähren ſollen. Das that und thut deine Mutter, dein Vater, aus Liebe zu Gott und zu dir, aus Gehorſam gegen Gott. Darum mußt du ſie als die, welche die Stelle Gottes bei dir vertreten, lieben; mußt dich freuen, daß ſie dir Gott gegeben hat, mußt ihnen Freude machen; und ſieh', wenn du deinen Eltern Freude machſt, machſt du Gott Freude, weil ſie an ſeiner Stelle bei dir ſind; wenn du deine Eltern betrübſt, betrübſt du Gott, du biſt vor ihm abſcheulich. Was ſie dir befehlen, mußt du thun, weil Gott es ſo will. Du mußt Alles thun, was Gott will, mußt es genau, geſchwind, und gerne thun, weil Gott es will; alſo mußt du auch Alles genau, geſchwind und gerne thun, was die Eltern befehlen, als ob Gott ſelbſt es dir befähle, weil ſie anſtatt Gottes dir befehlen. — Darum mußt du auch ſie in Ehren haben, ſie für die anſchauen, die anſtatt Gottes bei dir ſind; mußt für ſie beten, weil ſie dir Gott gegeben hat, und weil ſie dir ſo viel Gutes thun; mußt ihnen auch noch folgen, wenn du ſchon erwachſen ſeyn wirſt. Und wie viele Freude wirſt du Gott machen, wenn du, da du groß und deine guten Eltern alt ſeyn werden, dieſe, die an Gottes Stelle dir gegeben ſind, aus Liebe zu Gott und zu ihnen nun auch ſelbſt pflegen, und bis in das Grab ehren wirſt! — Weil die Eltern anſtatt Gottes

ſind, darum ſegnet Gott die Kinder, die ihre Eltern ehren, und züchtiget ſtrenge die Kinder, die ihre Eltern verunehren, u. ſ. w.“

Von dem Einzelnen will ich als beſonders zeitgemäß blos dasjenige noch ausheben, was er über die Methode, die Lebensgeſchichte Jeſu im katechetiſchen Unterrichte zu behandeln ſagt. Zuerſt macht er auf den Mißgriff vieler Katecheten und Prediger aufmerkſam, das Menſchliche und Göttliche in Jeſu zu trennen, und das Erſtere mit Auſſerachtlaſſung des Letzteren herauszuheben, wodurch der gläubige Sinn in den Katechumenen eben ſo ſehr geſchwächt als die richtige Auffaſſung der Vereinigung der beiden Naturen in der Einen Perſon des Gottmenſchen erſchwert werde. Er dringt daher ſehr darauf, in dem katechetiſchen Unterricht unabläßig die göttliche und menſchliche Natur unſers Heilandes in ihrer weſentlichen Verbindung zu Einer Perſon zu zeigen, auch von ſeiner Menſchheit ſo zu ſprechen, daß dieſe Verbindung mit der Gottheit dabei immer beſtimmt hervortrete und dadurch die Anbetung des Einen Sohn Gottes befördert werde. Nach dieſem Grundſatze erſcheint es als fehlerhaft, die Schickſale und Handlungen unſers Erlöſers blos in ihrer moraliſchen Anwendbarkeit auf die eigene Sittlichkeit der Katechumenen und nicht immer auch zugleich in Beziehung auf die göttlichen Abſichten ſeiner Sendung vorzutragen, und ſo Ihn mehr als einen frommen Weiſen und als Muſterbild der Tugend als den von Gott zur Zurückführung des Menſchengeſchlechtes zu Gott — geſandten Sohn Gottes darzuſtellen; die Handlungen Jeſu, z. B. ſein Gebet, ſeine Wohlthätigkeit in Heilung der Kranken, ſeine Sanftmuth und Geduld gegen die

bitterſten Feinde blos als ſchöne menſchliche Geſinnungen und Empfindungen abzumahlen, ohne Ihn in ſeinen höhern Beziehungen als Erlöſer und Heiland zugleich zu zeichnen; von den menſchlichen Erniedrigungen und Leiden des Erlöſers zu ſprechen, ohne die verborgene Hoheit ſeiner göttlichen Natur immer zugleich herauszuheben, wie z. B. dieſes doch von dem Evangeliſten, z. B. Joh. 13, 1—17. in der Erzählung von der Fußwaſchung, immer geſchieht, und wie es Auguſtinus thut, wenn er den Katechumenen ſagt: der Heiland iſt arm geworden, Er, deſſen Eigenthum alle Dinge ſind, weil ſie alle durch Ihn erſchaffen ſind; — Er litt Hunger, Er, der alle ernährt, u. ſ. w.

Neben dem Didaktiſchen iſt es eine immer und überall hervortretende Tendenz dieſer Schrift, auf die religiöſe und moraliſche Veredlung der Katecheten ſelber hinzuwirken, denſelben die Wichtigkeit ihres Amtes, die hohen Verpflichtungen, die es ihnen auferlegt, die Bedingungen, unter welchen allein ſie dasſelbe fruchtbringend verwalten können, zum Bewußtſeyn zu bringen, und ihnen die rechte Geſinnung und Gemüthsſtimmung bei der Ertheilung des Religions-Unterrichts eben ſo ſehr als Treue und Ausdauer in Erfüllung ihrer dießfälligen Pflichten ans Herz zu legen, und Dieſes geſchieht auf eine Weiſe, die Eindruck zu machen geeignet iſt.

Sehr Vieles iſt ausſchließlich auf die Erbauung der Katecheten berechnet z. B. was er S. 124 ff. über die ganz aus dem Leben gegriffenen Urſachen des Ueberdruſſes an der Unterweiſung der Katechumenen als Gleichgültigkeit gegen Religion und Tugend, Intereſſeloſigkeit für die Bildung der Jugend, Habgier und Genußſucht, Bequemlichkeits-Liebe, Stolz, Ge-

ringschätzung der Kinder und des Volks, und über die Gegenmittel vorbringt; ferner, was er S. 140. über die Sorgfalt sagt, mit der der Katechet darauf achten müsse, daß er nur Wahrheit vortrage, und vor und nach der Unterweisung sich prüfen soll, ob er nichts Irriges gelehrt habe; deßgleichen, was er S. 157. in Ansehung der Stumpfsinnigen empfiehlt, daß die Katecheten mehr für sie zu Gott, als zu ihnen von Gott sprechen sollen, daß nicht sie es seyen, die da Eindruck machen, sondern Gott die Herzen rühre; daher mit Fleiß im Unterricht Eifer im Gebete zu verbinden sey. Hieher gehört auch, was er S. 179. über die Verschiedenartigkeit des Eindruckes der Religionsvorträge je nach Beschaffenheit der uns hiebei bestimmenden Rücksichten anmerkt. „Glaubet es mir, meine Freunde"! heißt es in dieser Beziehung S. 181. „unsere Zuhörer, bis auf die kleinen Kinder hinab, sehen es unserem Vortrage schnell an, ob wir ihn mit herzlicher Hinsicht auf sie, und aufrichtiger Liebe gegen sie, oder mit eigennützigen Nebenblicken auf uns selbst, auf unsere Ehre, auf unsere Herrschbegierde, auf unsere Bequemlichkeit, ertheilen: und so wie sich ihr Herz für uns und unsere Belehrung öffnet, da sie das Erstere bemerken, schrumpfet es zusammen, da sie das Letztere entdecken". —

Das in der Vorrede zu diesen Vorlesungen gegebene Versprechen, daß nämlich derselbe Hochwürdigste Verfasser die ganze Heilslehre nach der in diesen entwickelten katechetischen Grundsätzen und Regeln für die Jugend, und zwar nach einer mehrfachen Unterscheidung und Abtheilung derselben durch-

gehen werde, ist zum Theil schon erfüllt; bereits ist als zweiter Band dieser katechetischen Vorlesungen in derselben (Mayrschen) Buchhandlung in Salzburg erschienen:

„Praktisches Handbuch der Katechetik für Katholiken, oder Anweisung und Katechisationen im Geiste des heil. Augustinus als Fortsetzung der Katechetischen Vorlesungen, welche der Hochwürdigste Herr Augustin Gruber, Erzbischof von Salzburg ff., im Priester-Seminar zu Salzburg im Jahre 1830 gehalten hat. Erster Theil. Elementar-Unterricht der Kleinen. 8. XIV. 163. S."

Nach sehr zweckmäßigen Vorerinnerungen über das Katechisiren überhaupt und die Behandlung der Vorbereitungs-Klasse insbesondere, folgen 23 Katechisations-Skizzen, in welche der Stoff des ersten Religions-Unterrichts für die Alters-Klasse von 5 bis 7 Jahren vertheilt ist. Glaubens- und Sittenlehren erscheinen hier, wie es seyn soll, in ihrer unzertrennlichen Verbindung und als ein zusammenhängendes Ganzes; nicht blos diese und jene Glaubens- oder Sittenlehre kommt gelegentlich zur Sprache, sondern alle Grundlehren des Christenthums so viel davon und wie sie von Kindern gefaßt werden können, und als Grundlage zu dem künftigen Unterrichte aufgefaßt werden müssen, werden in ihrer natürlichen gleichsam geschichtlichen Aufeinanderfolge und immer in Verbindung mit der biblischen Geschichte behandelt. Die Wahrheiten: Gott der Schöpfer aller Dinge; Seine Güte gegen uns; aus Liebe müssen wir Ihm gehorsam seyn; Er ist überall da und weiß alles; Er straft den Ungehorsam; alle Menschen, die von Adam und Eva herstammen, haben die Sünde und Strafe derselben auf sich, aber Gott hat den

Erlöser verſprochen, machen den Inhalt der 6 erſten Katecheſen aus; dieſe bilden ſo die Einleitung zu den 13 nächſtfolgenden, welche die Hauptmomente des Lebens, der Lehre, des Leidens und der Verherrlichung des Erlöſers durch ſeine Auferſtehung, Himmelfahrt und die Herabkunft des hl. Geiſtes zum Gegenſtande haben. Unter den Lehren Jeſu werden die von der Liebe Gottes, von der Liebe des Nächſten, von der Unſterblichkeit der Seele und von der Auferſtehung des Leibes in beſondern Katecheſen behandelt.

Vieles, was den Kindern erſt ſpäter deutlich werden kann, iſt vorerſt nur angedeutet, wie z. B. die Trinitäts-Lehre; ganz übergangen wird nach der älteſten Praxis der Kirche die erhabene Lehre des Altars-Sakraments. Auch die ſchwerſten Lehren, wie die von der Erbſünde, von unſerer Erlöſung durch Jeſus, weiß der H. H. Verf. in für Kinder verſtändliche Ausdrücke einzukleiden und zugleich praktiſch vorzutragen. Bei ſich ergebender Gelegenheit, wenn z. B. von der Geburt Chriſti, von ſeinem Einzuge in Jeruſalem u. dgl. die Rede iſt, wird das, was in der Kirche üblich iſt und zum Ceremonienweſen derſelben gehört, wie die Feier von Weihnachten und die Vorſtellung der Geburt vermittelſt des Krippleins auf dem Altar, die Palmenweihe, mit dem Unterricht verbunden und dadurch der Gedankenloſigkeit bei den kirchlichen Vorſtellungen und Gebräuchen entgegen zu arbeiten geſucht und der Unterricht beſtändig an das Leben angeknüpft. Man ſieht hier zugleich, welche Vortheile ein verſtändiger Katechet von verſinnlichenden Darſtellungen, wie die des Krippleins, des heil. Grabes ſind, für ſeinen Zweck ziehen kann, und wie diejenigen gegen die bewährteſten Erzie-

hungs- und Unterrichtsgrundsätze handeln, welche derlei Darstellungen entfernt wissen wollen.

Nachdem auf diese Weise die Grundlehren des Glaubens und der Sitten in den ersten 19 Katechisationen abgehandelt sind, werden sie in den vier letzten in ihrem Zusammenhange wiederholt und erscheinen da erst recht als ein untheilbares Ganze; und geschickt weiß der H.H. Verf. den ganzen vorausgegangenen Unterricht an das apostolische Glaubensbekenntniß, und an die Gebote der Liebe, und auch die Erklärung des Gebetes des Herrn und des englischen Grußes daran anzuknüpfen, und diese bekannten Formen gleichsam damit zu füllen, wenigstens in soweit, daß die Kinder dabei Etwas und etwas Wahres denken. Was der H.H. Verf. in seinen katechetischen Vorlesungen so oft und ernstlich empfiehlt, sehen wir hier von ihm selber im Ganzen glücklich ausgeführt. Der ganze Unterricht ist streng positiv gehalten; alles wird auf die Autorität Gottes gestützt, und der ganze Unterricht an die Offenbarungs-Geschichte angeknüpft; die Haupt- und Grundlehren des Christenthums kehren immer wieder und erscheinen beständig in ihrer Tendenz zur religiösen Moralität, so daß sie bei dieser Behandlung nicht nur ein unverlierbares Eigenthum der Katechumenen werden, sondern auch in Geist und Leben übergehen müssen. Auf den Hauptzweck aller religiösen Bildung, „Liebe aus ungeheucheltem Glauben" und „Gehorsam gegen Gott aus Liebe," wird beständig und überall hin, und immer sorgfältig dagegen gewirkt, als handle es sich bei dem Religions-Unterricht je blos um das Wissen. Vermittelst der biblischen Geschichte wird vorherrschend das Gefühl bearbeitet, und mit Recht, da es sich auf dieser Un-

terrichtsſtufe vorzüglich darum handelt, den religiöſen Sinn zu begründen und die Gefühle der Ehrfurcht vor Gott und Chriſtus, und der vollen Bereitwilligkeit zum Gehorſam gegen Gott aus liebendem Herzen, zu erzeugen und zu befeſtigen.

Vorausgeht in jeder Katechiſation die Erklärung der Lehre in einer einfachen wahrhaft kindlichen Sprache, und darauf folgt die Wiederholung des Erklärten mit den Kindern, indem daſſelbe in Fragen zerlegt wird und daran ſchließt ſich immer in einer herzlichen Zuſprache, oft in der Form eines Gebets die Bezeichnung der Empfindungen, Geſinnungen und Vorſätze, die das Gehörte in ihnen erwecken und befeſtigen ſoll, verbunden mit der Ermahnung daſſelbe im gläubigen Herzen zu bewahren, und darnach Sinn und Wandel einzurichten; zugleich werden Art und Weiſe und einzelne Fälle angedeutet, wie und in welchen ſie ihren Glauben und ihre Liebe zeigen, überhaupt von der in Rede ſtehenden Lehre Anwendung machen können und ſollen. In dieſer Beziehung wird freilich öfters Anſchaulichkeit vermißt, und die Ermahnung z. B. zum Gehorſam, zur Liebe ꝛc. zu ſehr im Allgemeinen gehalten.

Wie es bei Kindern von 5—7 Jahren ſeyn ſoll, ſpielt ſelbſt während der Erklärung der Lehre die akroamatiſche Lehrform immer in die erotematiſche über, ſo daß die Aufmerkſamkeit der Kinder, die immer, ſelbſtthätig, mitſprechend an dem Unterrichte theilnehmen, ſtets erhalten, und denſelben, um in einem Bilde zu reden, das Brod des Lebens zugebröckelt wird. An den Fragen ſelber iſt manchmal nur das auszuſtellen, daß dieſelben ſo oft blos eine Antwort mit Ja oder Nein zulaſſen und mitunter wirklich etwas unbeholfen

ſind, indem ſie die Kinder das vom Katecheten halbausgeſprochene Wort nur vollenden laſſen.

Bereits nach jeder Katechiſation folgt eine Lehrerinnerung, in welcher die beziehungsweiſe Anwendung der früher aufgeſtellten katechetiſchen Grundſätze und Regeln in der vorausgehenden Katecheſe nachgewieſen wird, ſo daß auch hier Theorie und Praxis nur in umgekehrter Reihenfolge Hand in Hand gehen.

Da der H.H. Verf. die äußerſt ſchwierige Aufgabe, den Stoff des Religions-Unterrichts für jede Klaſſe der Jugend, wie ſie deſſelben auf ihrer Entwickelungsſtufe fähig und bedürftig iſt, nicht nur in allgemeinen Umriſſen auszuſcheiden, ſondern für jede Altersklaſſe ſchon verarbeitet zu geben, nach der in Frage ſtehenden Leiſtung für die Vorbereitungsklaſſe glücklich löſen dürfte, ſo kann die Verſicherung, daß dieſes Unternehmen in etwa noch zwei bis vier mäßigen Bänden fortgeſetzt werde, nur mit Dank und Freude aufgenommen werden; es erhielte ſo das Publikum einen ſchönen Cyclus von Muſterarbeiten in einem Gebiete, welches der Anbauung noch eben ſo bedürftig als derſelben werth iſt.

Schönweiler.

Janusköpfe, für Philosophie und Theologie. Von A. Günther, und J. H. Pabst. Wien bei Wallishausser. 1834. XVI. und 413 S. gr. 8.

Auf die große Bedeutung der Speculation, welche durch die Männer, die der Titel gegenwärtigen Buches als Verfasser aufzeigt, in der Gegenwart repräsentirt wird, haben wir schon früher in der Quartalschrift (Jahrgang 1832 S. 88—119.) mit jener entschiedenen Anerkennung aufmerksam gemacht, die von uns durch die Sache selbst gefordert ward, um die es sich handelte. Je weniger wir unterdeß unsere Ansicht über das dort Ausgesprochene geändert haben, um so mehr fühlen wir uns gedrungen, auch die gegenwärtige Schrift, eine gemeinsame Arbeit jener Männer, zur öffentlichen Anzeige zu bringen.

Beide Verfasser haben kein Hehl, daß ihre Arbeiten dießmal vielfach durch Recensionen hervorgerufen worden seyen, die ihre frühere Schriften erfahren haben. Dieß gilt von dem Antheil, den Herr Pabst am Buche nimmt, S. 1—211 ausschließlich, von Herrn Günthers Beiträgen aber nur theilweise S. 344—370 und 371—413. Es hat nämlich ein anonymer Recensent, der sich übrigens schon in den ersten Sätzen als einen Schüler von Franz Baader verrieth, eine Beurtheilung der Schrift des H. Pabst „der Mensch und seine Geschichte," so wie eine Beurtheilung der Günther'schen „Creations-Theorie" in die Sengler'sche Kirchenzeitung einrücken lassen, welche Beurtheilungen den Werth der genannten Schriften ziemlich herabsetzten. Hierauf antwortet nun Pabst S. 1—211, und Günther S. 344—370. Was der letztere von S. 371—413 vorbringt, ist gegen J.

H. Fichte gerichtet, der in seiner Schrift „Ziel und Wendepunkt der Speculation" unsern Günther mit Beziehung auf dessen Creations-Theorie einen speculativen Mystiker genannt und als einen solchen behandelt hatte.

In die Mitte der Streitenden uns zu werfen, finden wir um so weniger in unserer Aufgabe, je mehr die vorliegende Schrift einen Inhalt darbietet, der zur Besprechung reich genug ist. Auch muß sich aus dem Resultate, das wir finden werden, von selbst ergeben, wie wir das Verhältniß ansehen, das zwischen H. Günther und Pabst einerseits, und zwischen ihren beiden Gegnern andererseits besteht. Das können wir übrigens nicht unterlassen, zu bemerken, der anonyme Recensent möchte wenigstens eben so offen wie Fichte, d. h. mit seinem Namen aufgetreten seyn, weil ja zur guten Sache, wenn man sie nur dafür hält, die Nennung desselben selbst nur beitragen muß, und in unserer teutschen Litteratur überhaupt dahin gearbeitet werden dürfte, das Unwesen der Anonymität zu zerstören.

Der Titel des vorliegenden Buches „Janusköpfe" ist, wie wohl Jeder gestehen muß, ein sonderbarer Titel. Noch sonderbarer aber ist der Holzschnitt, der sich auf dem Titelblatte uns präsentirt, die beiden Gesichte des Janus vorstellend. Denn das bekannte Janusbild ist hier von ganz eigener, weil verkehrter Art. Die junge Kopfhälfte nämlich schaut nach rückwärts, die alte Hälfte aber nach vorwärts. Ohne Zweifel ist dieß eine Anordnung, die ihren Grund in dem bekannten Humor Günthers hat, und die verkehrte Stellung des alten und jungen Janus dürfte dann auch den Grund enthalten, warum überhaupt der Titel so

und nicht anders gewählt worden ist. Eben damit wäre uns aber der Blick in das ganze Buch selbst, und besonders in seine Tendenz geöffnet. Wir hoffen aber, der Leser habe nun bereits es selbst errathen, daß die einfache Vignette nur ein typisches Postulat der Zeit an die Repräsentanten der theologischen Wissenschaft sey.

Das Werk zerfällt in zwei Abtheilungen, wovon die erste Hrn. Pabst, die andere Hrn. Günther zum Verfasser hat. Die erste Abtheilung von Pabst handelt 1) über den Ausgangspunkt der Philosophie des Carteſius, 2) über den Dualismus von Geist und Natur, 3) über die göttliche Trias, und 4) über die Idee der Weltcreatur. Die zweite Abtheilung von Günther aber bespricht sich über Abbé Gerbet und Pater Rozaven, und bieten sich uns die Arbeiten der beiden letztern in folgender Ordnung und unter nachstehender Aufschrift dar: I. die philosophischen Lehren (des Carteſius und Abbé Lamennais) über die Gewißheit. Aus dem Französischen des Abbé Gerbet. Auszug des allgem. Theiles. 1 Kap. Zweck des Werkes; 2 K. Grundsätze der kathol. Kirche über den Glauben; 3 K. Carteſianismus im Verhältniß zum Glauben; 4 K. Auctoritätslehren im Verhältniß zum Glauben. II. 1) Rozavens Examen über dieselben 4 Kapitel; 2) Metacritische Reflexionen zu den einzelnen §. §. jener Kapitel. Dann folgen noch die schon genannten Erwiederungen an den anonymen Recensent und an Fichte.

Es könnte scheinen, als ob die Arbeiten Günthers und Pabsts keinen innern Zusammenhang hätten, und hier nur ganz zufällig in Einem Bande an das Tageslicht träten.

Dem ist aber nicht so; denn sobald wir nur einigermaßen aufmerksam den Inhalt beider Abtheilungen durchgegangen haben, weist sich von selbst der innere Zusammenhang nach. Nur haben auch hier die beiden Verf. eine Verkehrtheit in der Ordnung eintreten lassen, um das verkehrte Janusbild in Allem aufzuzeigen. Denn der Beitrag des H. Pabst, obwohl er voransteht, ist doch nur aufzufassen als Beleg für den Erfolg der analytischen Methode, mit der sich Günthers Beitrag beschäftiget, der nachfolgt.

Nach diesen nothwendigen Vorbemerkungen können wir um so ungetheilter dem Inhalte der Schrift uns hingeben. Nur das glauben wir noch nachtragen zu müssen, wenn es gleich von einer gewissen Seite aus als unnütz erscheinen sollte, daß nämlich Günther und Pabst nur Eine Sache vertreten, nur zu Einem Systeme sich bekennen, woraus folgt, daß, wenn wir von Günther sprechen, das Gesprochene auch von Pabst gilt, und umgekehrt von Günther, was über Pabst gesagt wird. Dieß aber bemerken wir deßwegen, weil wir, um uns kürzer zu fassen, meistens nur von einem Günther'schen Systeme sprechen werden, wobei wir nicht glauben, Hr. Dr. Pabst komme zu kurz, der nicht nur in die Günther'sche Speculation mit Geist und Tiefsinn eingegangen ist, sondern auch eigene originelle Gedanken und Ansichten entwickelt hat, die in den meisten seiner Arbeiten vor uns liegen; und dieß gilt besonders von jenen, die sich auf Naturphilosophie beziehen. Wir beginnen sofort mit einer historischen Bemerkung.

Seit dem wir unsere Ansicht über das Günther'sche System im gedachten Jahrgange der Quartalschrift ausgesprochen haben, sind uns Aeußerungen Anderer zugekommen, in

welchen wir nur freundliche Zustimmung zu den unsrigen zu erkennen vermögen. Dahin gehört, was Marheineke bei Gelegenheit einer Beurtheilung der Schrift von Dr. Pabst: „Gibt es eine Philosophie des positiven Christenthums?“ in den Berliner Jahrbüchern Günstiges gesagt hat. Nur irrt Marheineke darin, daß er das Gute und Interessante der genannten Schrift von Pabst aus Hegel u. A. ableitet, und nicht aus der rechten Quelle, aus Günther, dem folglich Unrecht geschieht. Eine andere günstige Stimme hat erhoben J. Müller zu Göttingen in den „Theologischen Studien und Kritiken“ Jahrg. 1833. S. 1077 u. 1078 bei Gelegenheit einer Beurtheilung der neuern Schriften von Göschel. Es heißt hier: „Im Gegentheil dürfte es wohl jetzt und in Zukunft immer mehr anerkannt werden, wie es gerade im innersten Interesse des christlichen Glaubens, seiner Lehre von der Sünde und Erlösung ist, die Realität des geschaffenen Seyns gegen den Akosmismus der meisten neuern Philosophen zu behaupten. In dieser Beziehung ist Anton Günthers Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums gewiß eine sehr beachtenswerthe Erscheinung unserer Zeit, als Versuch, den Schöpfungsbegriff, das Kreuz des Verstandes, nach Schellings Ausdruck, zum Grundpfeiler des Gebäudes jener Theologie zu machen.“ Schon vorher aber hatte der geistreiche und gemüthsvolle Albert Kreuzhage, Universitätsrath in Göttingen in seinen bedeutsamen „Mittheilungen über den Einfluß der Philosophie auf die Entwicklung des innern Lebens,“ welche treffliche Schrift mir später zugekommen ist, S. 160—167. 168

— 176. 186 — 197. u. 216. 217. 219. 230. 231. der Günther'schen Speculation jenen Werth zuerkannt, den sie wirklich hat. Um so mehr ist es ein Beweis, daß wir selbst nichts in's Blaue hinaus geredet haben, als wir den Bemühungen Günther's in der Entwicklungsgeschichte der speculativen Theologie jene ehrenvolle Stelle anwiesen, die wir ihr wirklich eingeräumt haben. Wir haben damals uns beinahe ausschließlich nur mit der Creationstheorie uns befaßt; um so eher können wir dießmal unsere Blicke auf Anderes richten, abgesehen davon, daß die Creationstheorie auch jetzt nicht ganz umgangen werden darf, und um so weniger, je mehr wir sie als das Gelungenste in der ganzen Günther'schen Speculation ansehen.

Hr. Dr. Pabst beginnt seinen Beitrag, wie bereits bemerkt worden, mit der Beantwortung der Frage: Welches ist der Ausgangspunkt der Philosophie des Cartesius? Als die über die Bemühungen des Cartesius herrschende Ansicht sieht er an: „Cartesius habe seine Philosophie mit dem entschiedensten Skepticismus begonnen, und überhaupt den Zweifel zum Ausgangspunkt der Philosophie gemacht." Dieser Meinung tritt er mit der Behauptung entgegen: daß Cartesius der Speculation den einzig rechten und sichern Stand- und Haltpunkt im Selbstbewußtseyn gegeben habe. Sein Philosophiren war gleichsam das erste Ausschreiten des Denkgeistes um zu sich selbst zu kommen, der Schritt aus der reinen Objectivität heraus, um den Fuß auf die vordere, die rechte Seite in Mitte des Selbstbewußtseyns selbst zu setzen, mit einem Worte: es war nichts als die Andeutung und der indirecte Hinweiß auf die Unzulänglichkeit des Nichtichs für

die Gewißheit und Sicherheit des Wissens des Ichs. Da die Günther'sche Speculation ihren Ausgangspunkt im Carteſianismus nimmt, ſo war es nothwendig, ſich über das Weſen deſſelben umſtändlicher zu verbreiten, und es war um ſo nothwendiger, als gerade dieſer Ausgangspunkt gegen Günther ſelbſt geltend gemacht worden iſt als ein falſcher und zum Unheile führender. Mir gelten ſolche Einwendungen immer ſo viel, als ob geſagt werden wollte, man ſolle das ganze Philoſophiren bei Todesſtrafe verbieten, weil ein Abweg dabei möglich ſey. Und ſo wäre es allerdings gerathener, das Denken ganz einzuſtellen, wozu ſich übrigens Niemand ſo leicht verſtehen wird. Pabſt hat darum gut gethan, die Eigenthümlichkeiten des Carteſiſchen Standpunktes, der noch nicht ganz Eins iſt mit der Carteſiſchen Philoſophie, ſo ſehr als immer möglich hervorzuheben, und namentlich jene Seiten aufzuzeigen, die einen Standpunkt auch hier uns noch gewähren können. Dahin gehören vor Allem die Beſtimmungen, Carteſius habe geſucht, ſein Ich in ſeinen urſprünglichen und nothwendigen Relationen zu allen andern Auctoritäten, und dieſe in ihrem Verhältniſſe zu ſeinem Ich zu verſtehen und zu begreifen, und zu zeigen, daß der Denkgeiſt zu dieſem Behufe von ſich ſelbſt ausgehen müſſe, und daß das unbezweifelbare Wiſſen des Geiſtes um ſich ſelbſt der einzige Sicherheitsmeſſer ſeines Wiſſens und alles Andern ſey. Mit Recht unterſcheidet Hr. Pabſt daher auch zwiſchen dem Carteſianismus und dem ſpätern ſchlechten Rationalismus, der, nachdem er zuerſt alle andere Auctorität factiſch in Zweifel geſtellt, d. h. nach Möglichkeit abgethan, auch noch den ethi-

schen Zweifel theoretisch zu rechtfertigen und geltend zu machen gesucht habe. Carteſius behandelte Glauben und Wiſſen nicht als einander ausschließende Gegensätze, sondern, recht verstanden, ist seine Grundansicht die: Glauben und Wiſſen seyen nur verschiedene Momente Eines und desſelben geistigen Lebensactes. Und hierin stimmen Günther und Pabst dem Carteſius ganz bei. Sollte aber dennoch Jemand Luſt haben, Carteſius zu verdächtigen, dem könnte nur der auch von Pabst angeführte Ausspruch desſelben entgegengehalten werden: daß es unmöglich sey, die Gewißheit der Gegenstände eines mit unserer Natur unzertrennlich verwebten, unwiderstehlichen Glaubens auch nur auf einen Augenblick zu vergeſſen.

In der zweiten Abhandlung über den Dualismus von Geist und Natur nimmt Pabst seinen Standpunkt der Hegel'schen Philoſophie gegenüber, wodurch sogleich angedeutet wird, der Dualismus sey der Gegensatz des Pantheismus. Noch näher bestimmt ist der Ausgangspunkt für unsern Verf., ein Ausspruch Göschel's: „Der Erbfeind aller Philoſophie sey der Dualismus," woraus Pabst folgert: „Der Erbfeind alles Pantheismus sey der Dualismus." Der Verf. tragt es übrigens auf nichts weniger an als auf eine unbedingte Lobrednerei des Carteſiſchen Dualismus. Er verkennt nicht, daß Carteſius in der Natur nichts als Materie und äuſſere, mechaniſche Bewegung gesehen habe, so zwar, daß er sogar die Thiere für Automaten erklärte; er rühmt aber andernseits um so mehr an ihm, daß er die Materie als die Negation des Gedankens, und diesen als das große charakteriſtiſche Urphänomen des Geiſtes erfaßt und festgehalten, dadurch aber den entschiedenen ſubſtantiellen Dualismus von

Geiſt und Natur gewonnen habe, obwohl in einer ſolchen Starrheit und Relationsloſigkeit, daß der organiſche Wechſelverkehr zwiſchen beiden im Menſchen, von dieſem ſeinem Standpunkte aus zur unauflöslichen Frage ward. Spinoza hob bekanntlich den Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Natur auf, indem er dieſe für Attribute einer und derſelben göttlichen Subſtanz erklärte und Denken und Ausdehnung zu zwei verſchiedenen Daſeynsweiſen deſſelben Grundes ſtempelte. Aber zur eclatanten Thatſache ward es, daß er den ſubſtantiellen Unterſchied zwiſchen Geiſt und Natur nur dadurch aufzuheben vermochte, daß er den ſubſtantiellen Unterſchied zwiſchen Gott und Creatur aufhob, und daß mit der Vernichtung der letzteren auch erſterer unterging. Für ſich ſelbſt ſucht H. Pabſt weiter auseinander zu legen, was er ſchon früher in ſeiner Schrift über den Menſchen und ſeine Geſchichte S. 44—46. und Günther ſowohl in ſeinen frühern Werken, als beſonders in den Südlichtern vorgebracht hatte. Die Natur wird dargeſtellt, einmal, wie ſie eine Hörige des Geiſtes iſt, dann aber auch, wie in ihr ein Streben nach Selbſtbewußtſeyn iſt und nach Selbſtheit. Als unfreies Seyn jedoch, deſſen Beſtimmung nicht in ihm ſelbſt liegt, ſondern außer ihm, in einem Andern, dem Geiſte, kommt ſie nicht zu ſich, wird ſie ſich nicht innerlich, ſondern bleibt ſich ſtets äußerlich. Während ſie nun ſo einerſeits nach Selbſtbewußtſeyn ſtrebt, andernſeits aber doch nur für den Geiſt iſt; wird jenes Streben nur ein Nach-Auſſen-Stellen ein Aeußerlichwerden Ihrer ſelbſt, und ihr Leben eine Entfaltung ihres Weſens für den, dem ſie hörig iſt. Jene Entfaltung geſchieht in einer unendlichen Zeugung Ihrer ſelbſt,

ohne je zur Ueberzeugung von Sich ſelbſt zu kommen. So Sich ſelbſt äußerlich, materiell, ein Seyn, das ſeine Beſtimmung in einem Andern hat, iſt ſie ein von ſich gekommener Geiſt. So ſteht ſie aber auch dem Geiſte als qualitativ verſchiedene Weſenheit gegenüber, welcher Geiſt Sich ſelbſt innerlich und ein Seyn iſt, das in freier Lebensentfaltung ſeine Selbſtheit zur Ichheit vollendet. Er ſpricht ſich anerkanntermaßen in dem Gedanken „Ich" in ihm und vor ihm ſelbſt aus, und bezeugt ſich als ein Seyn an Sich und für Sich, d. h. als vollkommen ſelbſtſtändige Wirklichkeit und wirkliche Selbſtheit, als ein zu und in der Perſönlichkeit ſich vollendendes, als ein freies Seyn. Die Natur iſt wohl ein Seyn an Sich, aber nicht für Sich. D. h. ſie iſt ein Seyn für den Geiſt. Die organiſche Syntheſe von Geiſt und Natur aber, iſt der Menſch. In der weitern Durchführung des intereſſanten Stoffes kommen H. Pabſt ſeine naturwiſſenſchaftlichen Kenntniſſe ſehr zu Statten, und wir dürfen erwarten, daß die Naturphiloſophie Veranlaſſung nehmen werde, den Gegenſtand weiter zu beſprechen, wofür hier der Ort nicht iſt.

Mehr haben wir zu ſagen über die göttliche Trias, die in der dritten Abhandlung zur Sprache kommt, zu welcher übrigens H. Pabſt einen viel zu großen Anlauf nimmt. Daß die Kirchenväter ſchon verſucht haben, das Dogma von der Trinität ſpeculativ zu erklären, iſt nichts Unbekanntes; wir führen dieß blos an, um es nahe zu legen, daß es in der Kirche erlaubt ſey, die Trinität zum Gegenſtande einer wiſſenſchaftlichen Betrachtung zu machen. Beſonders nahmen die Väter der Kirche zu ſolchen Ausdeutungen Veranlaſſung,

wenn sie das Ebenbild Gottes im Menschen erklären wollten, denn sie suchten das Bild des dreieinigen Gottes im Menschen. Sie liefen aber hiebei vielfach in Gefahr, in einen Modalismus zu verfallen, der dem Sabellischen nichts nachgab, und es war blos ihr christliches Bewußtseyn, was sie verhinderte, Consequenzen zu ziehen, die in den Prämissen lagen. Oder sie legten, wie z. B. Augustinus jeder Person Prädicate bei als bezeichnende Unterschiede, die doch jeder Person als Person zukommen mußten. Denn wenn Augustinus im Vater nur memoria, im Sohne intelligentia, im Geiste aber voluntas erblickte; so ist nicht abzusehen, wie eines dieser Momente jeder der drei Personen mangeln konnte, ohne daß sie aufhört, Person zu seyn. Um so mehr mußte eine philosophische Ausdeutung, wenn sie Statt haben sollte, weder den Modalismus, noch auch das Unzuläßige des letzt genannten Verfahrens an sich haben. Den Ausgangspunkt der einzuschlagenden Betrachtung hat H. Pabst so bezeichnet: „Der Mensch ist selbst der Schlüssel zum Eingange in das verschlossene Heiligthum des Grunddogmas der christlichen Lehre." Wie von H. Günther und Pabst ist dieser Ausgangspunkt schon von Leibnitz ergriffen worden, der Opp. I. p. 14. sagt: Non minus Filius Patri, quam Filio Pater est necessarius. Cum enim proprie, Pater sit intellectivum, Filius intelligibilis, et Spiritus S. intellectio, et in aeternis et divinis idem sit esse et posse, non erit intellectivum in Deo, quod non actu intelligat, intellectio autem sine intelligibili esse non potest. Contra nullum erit intelligibile in Deo, quod non intelligetur, et ita non habet correspondens ibi intellectum. Igitur ut se-

cunda persona sine prima; ita primaria sine secunda esse non potest. C. H. Weiße erklärt dieſe Worte von Leibnitz in ſeiner Schrift über die Ideen der Gottheit S. 255. 256. ganz richtig, wenn er ſagt: es ſey hier die Einſicht aufgegangen, daß das Bewußtſeyn, welches Gott von ſich ſelbſt hat, eine Selbſtobjectivirung Gottes in dem Sinne mit ſich bringt, daß dadurch wirklich ein zweiter Mittelpunkt der Selbheit in Gott, ſo wie durch das Bewußtſeyn, von der ſubſtantiellen Einheit dieſer zweiten Selbſtheit mit der erſten, eine dritte erzeugt wird. Leibnitz ſelbſt ſah das Problem nicht eigentlich für gelöst an, und legte der eigenen Erklärung nur einen ſehr untergeordneten Werth bei, nach pag. 27. Nach Leibnitz hat Leſſing denſelben Gedanken aufgegriffen.*) Die Grundbeſtimmung iſt, Gott müſſe die vollſtändigſte Vorſtellung von ſich ſelbſt haben, d. h. eine Vorſtellung, in der ſich Alles befindet, was in ihm ſelbſt iſt. Die vollſtändige Vorſtellung, die er von ſich ſelbſt hat, iſt eben ſo nothwendig wirklich, als er es ſelbſt iſt; und iſt ſie nicht wirklich, ſo iſt es eben ſo viel, als Gott habe gar keine Vorſtellung von ſich.

Dieſe Ausdeutung hat das für ſich, daß man einerſeits den Modalismus und andernſeits den Tritheismus vermeidet. Ueber den Modalismus iſt das Geeignete ſchon bemerkt worden; vom Tritheismus aber iſt zu ſagen, daß er nothwendig entſtehe, wenn die drei Perſonen als drei primitive, von einander ſchlechthin unabhängige Principien oder

*) Leſſing: Erziehung des Menſchengeſchlechts. S. 68. 69. I. Thl. der theolog. Schriften. Karlsruher Ausg.

Subſtanzen angeſehen werden. Folglich muß das Moment der weſentlichen Einheit in der göttlichen Natur mit Rückſicht auf das Primitive zum Momente der Dreiperſönlichkeit in einer ſolchen Beziehung ſtehen, daß der Tritheismus hinwegfällt. Angedeutet iſt dieſes Verhältniß in der chriſtlichen Lehre durch das Moment der ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater, und des ewigen Ausgangs des Geiſtes vom Vater und Sohne zugleich.

Um nun auf H. Günther zu kommen; ſo hat er die von Leibnitz und Leſſing eingeſchlagene Richtung auf eine ſehr ſcharfſinnige Weiſe verfolgt, und Pabſt iſt in die Günther'ſche Speculation auch dießfalls mit Tiefſinn eingegangen, wie aus der gegenwärtigen Abhandlung ganz beſonders hervorgeht. Der Standpunkt iſt das Selbſtbewußtſeyn, wie ſchon bemerkt iſt, das in Gott ſich eben ſo, wie im Menſchen findet, und das Licht der Perſönlichkeit ausmacht. Wie nun im Selbſtbewußtſeyn des Menſchen ſchon drei Momente liegen, das Ich als Anſchauendes, das Ich als Angeſchautes, und das Ich als Identität des Anſchauenden und des Angeſchauten; eben ſo iſt es in Gott. Gott erfaßt ſich durch das Selbſtbewußtſeyn in ſeiner Subſtantialität unmittelbar, d. h. er ſetzt ſein eigenes Weſen abermal. Das hiedurch entſtehende Bild iſt kein leeres, unwirkliches, kein abſtracter Gedanke; es iſt vielmehr der reelſte Gedanke, es iſt Licht vom Lichte, Leben vom Leben, wahrer Gott vom wahren Gott. Und ſo wird das Gezeugtſeyn des Sohnes vom Vater verſtanden. Das im Selbſtbewußtſeyn und im Acte deſſelben ihm gegenübertretende Object iſt nur ſein eigenſtes Weſen, mit ihm alſo abſolut identiſch. Dieſe

Identität wird in einem dritten, gleich absoluten göttlichen Wesen ausgesprochen, und dieß ist der vom Vater und Sohn zugleich ausgehende Geist. So ist der Eine Gott zugleich der Dreipersönliche.

So scharfsinnig wir auch diese Lösung nennen müssen, so wenig können wir doch beistimmen, wenn behauptet werden soll: das Geheimniß sey auch schon ganz und gar zur vollen Klarheit aufgelöst. Denn es bleibt für uns wenigstens immer noch ein Rest, der in der Lösung nicht aufgehen will. Es ist uns nothwendig, das menschliche Wesen mit der menschlichen Person, und diese mit jenem in Einheit zu denken, d. h. nach unserer Vorstellung kann sich der selbstbewußte Geist nur in Einer Person entfalten. Jenes Inadequate ist aber eben der Rest, von dem wir sagten, er gehe nicht auf in der Gleichung. Uebrigens sind wir weit entfernt, diese Construction der Trinität für ein Phantasiestück zu erklären, wie es von einem Schüler des Prof. Hermes dafür erklärt worden ist, und eben so wenig glauben wir Grund zu haben, Günther und Pabst für Phantasiemenschen öffentlich auszugeben. Es liegt im Versuche so viel, was uns das göttliche Verhältniß in der Art nahe bringt, daß wir glauben sollten, das Problem sey wirklich gelöst; nur ist nicht zu läugnen, daß jener Rest ein solcher ist, der in unserm Bewußtseyn nicht aufgehen will. Uebrigens läßt sich auch dafür, daß er nicht aufgeht, oder vielmehr nicht aufgehen kann, Vieles beibringen, und dieß könnte dann nur für Günther und Pabst sprechen. Auch haben diese selbst auf das, was wir für die versuchte Lösung anführen, mehrmals hingedeutet. Es kann nämlich, um jenen Rest zu erklären, ein

Weg eingeschlagen werden, auf welchem wir finden, es sey unmöglich, daß der Rest ein aufgehender sey, wobei denn die Natur desselben aus der Negativität des Göttlichen im Verhältniß zum Menschlichen erklärt wird. Der menschliche Gedanke ist ein solcher, dem im Selbstbewußtseyn, oder vielmehr im Acte desselben, nicht ein lebendiges, reelles Bild gegenübertritt, sondern ein abstractes, leeres; bei Gott aber ist es nicht so, und es mußte ihm bei dem ersten Gedanken von sich selbst ein lebendiges, reales Bild gegenüber treten, oder besser, aus ihm emaniren, wie sich Günther und Pabst ausdrücken, während es bei uns ohne Emanation des eigenen Selbst bleibt. Während aber so der Rest als ein bleibender aus jener Negativität erklärt wird, erwächst die Aufgabe, die Erklärung selbst zu erklären, damit jener Rest nicht ein solcher sey, der am Begriffe haftet, sondern im Wesen des Verhältnisses selbst gegründet ist. Und hiefür ist im Günther'schen Systeme selbst viel gethan, so daß, wenn wir ein völliges Ja auch noch nicht aussprechen können, doch Grund genug haben, gegen die beiden Verfasser ihrer scharfsinnigen Deduction wegen, jene Anerkennung öffentlich auszusprechen, die sie in hohem Grade verdienen.

Der letzte Artikel über die Idee der Weltcreatur enthält dasjenige, was wir in unserer ersten Recension der Schriften von Günther und Pabst im Jahrgang 1832 der theol. Quartalschrift so umständlich hervorgehoben haben, daß wir hier über den Inhalt nichts weiter vorzubringen haben. Es ist eine scharfsinnige Durchführung des Satzes, daß Gott nicht sich selbst schaffe, wenn er creire, sondern sein Nichtich, wie denn schon Augustinus den Satz, und in ihm nur

das christliche Bewußtseyn ausgesprochen hat: aus Gottes Substanz könne nichts hervorgehen, als nur Gott selbst." Das ist aber nicht das Einzige, was H. Pabst erreichen will, sondern er dehnt seinen Gesichtskreis noch merklich aus, um den Pantheismus in seinen Erscheinungen zu erklären, von nachstehenden Gedanken geleitet, die er auch entwickelt: Der freie Geist in seiner Verbindung mit der unfreien, aber durch die Ursünde emancipirten Natur im Menschen muß in die Obmacht der letztern fallen, wenn er sich nicht in der Idee Gottes von ihm als freien Geist — und als Herrn der Natur bewahrt und bewährt, d. h. wenn er nicht die Stimme Gottes durch den Erlöser an ihn, sondern den ungestümen Forderungen des ungebundenen Naturlebens gehorcht. Die ungeheure Schmach: seiner Leibeigenen leibeigen zu seyn, wird dem zu Theil, der erst begreifen will, daß „Gott dienen Herrschen ist." Was geschieht nun durch diese Selbstemancipirung des Geistes? Nichts Anderes, als daß derselbe sich mit seinem klaren Ichgedanken in die webende und schwebende Traumwelt des Naturlebens versenkt, und die Intensität seines Selbstbewußtseyns in den halt- und gestaltlosen Fluthen und Strömungen des letztern verschwimmt, so daß mit und in dieser Selbstveräusserung des Geistes in die Natur außer ihm, die Macht und Kraft der Selbsterinnerung desselben immer mehr gebrochen wird, der Ichgedanke, als Erinnerung Seiner als eines Freien und Persönlichen, und somit auch die Erinnerung oder die Erkenntniß Gottes als eines Persönlichen immer mehr erbleicht, bis der Mensch (der eben so wenig als personificirte Bedingtheit der Gottesidee, der er als bedingte Persönlichkeit des Selbstbewußtseyns

leer und ledig werden kann) vor der Natur anbetend niederfällt, und mit seinem Denken über Gott aus dem spiegelnden und schwankenden Elemente der Natur nicht mehr herauskommt. Das Proteusweſen der Natur also ist der Schlüssel zum Proteusweſen des Pantheismus, ihre endliche Metamorphoſe die seinige; die Wunder und Geheimniſſe des Traumlebens sind seine Wunder und Geheimniſſe, und die Seitengallerie zu den zahlloſen Formen des Götzendienſtes bildet die Gallerie der zahlloſen Formen pantheiſtiſcher, d. h. der philoſophiſchen Syſteme ohne den perſönlichen hiſtoriſchen Chriſtus. Wer und was aus dem ethiſchen Paganismus rettet, rettet auch aus dem theoretiſchen. Die erſte Bedingung also, Gott den Abſoluten als abſolute Perſönlichkeit und Ichheit zu gewinnen, d. h. die Philoſophie aus dem Pantheismus zu retten, d. h. ſie zu chriſtianiſiren, — iſt: daß der Denkgeiſt ſich ſelbſt wahrhaft als freier, im contradictoriſchen Gegenſatze zur unfreien Natur, — als perſönliche Ichheit gewinne, d. h. zur Erkenntniß des Grundes und Weſens des Ichgedankens, als Signatur der Perſönlichkeit, vordringe. Wie aber mit der Erkenntniß der abſoluten Ichheit und Perſönlichkeit Gottes die Idee der Creatur als Idee des göttlichen Nichtichs in Gott, gegeben iſt, und wie von dieſer Idee in demſelben Augenblicke, wo ſie klar und lichtvoll am Himmel des denkenden Geiſtes aufgeht, alle die vernommenen Traumbilder pantheiſtiſchen Denkens in ihr Nichts zerrinnen, wie jeder Sommer- oder Winternachtstraum vor der Sonne des Ichgedankens überhaupt.

Wir glauben in dieſen kurzen Nachweiſungen des In-

haltes der gegenwärtigen Schrift genugsam ihre Wichtigkeit wie ihre Trefflichkeit bemerklich gemacht zu haben.

Dr. Staudenmaier.

Reisen eines Irländers um die wahre Religion zu suchen. Mit Noten und Erläuterungen von Thomas Moore, dem Herausgeber der „Memoiren des Kapitäns Rock." Aus dem Englischen übersetzt von Moriz Lieber. Erster Theil. VIII. und 220 S. Zweiter Theil. VIII. und 220 S. 8. Aschaffenburg, Verlag von Theodor Pergay. 1834.

Dieses Buch hat in England sowohl als in Deutschland ein ungemein großes Aufsehen gemacht; denn wer hätte denken können, daß ein solcher Mann, der gefeiertste Dichter Großbrittaniens, seine Stimme erheben würde für den „abergläubischen und abgöttischen Glauben der geächteten sieben Millionen Papisten," und auf diese Weise erheben würde. Das Buch kündet sich nämlich offen als eine Vertheidigung des alten Nationalglaubens des Volkes von Irland an, dem es auch dedicirt ist; und ist so geschrieben, daß es einerseits wegen seiner Anmuth bei den höhern Ständen Eingang finden muß, andernseits wegen seiner Klarheit und Faßlichkeit auch vom ungebildetsten Manne verstanden werden, und diesem alle die Beruhigung in seinem ererbten Glauben gewähren kann, die zu gewähren nicht der letzte Zweck des Buches

ist. Zwei Themata sind es, die der Verfasser in diesem Werke zu beweisen sucht: das erste ist: Die Lehren der katholischen Kirche und namentlich diejenigen, welche von andern Parteien als Ausgeburten der Hierarchie und Möncherei verschrieen und bestritten werden, stimmen mit den Lehren der ältesten Kirche überein; der zweite ist: Wer die katholische Kirche verläßt, läuft über kurz oder lang dem Unglauben in die Arme.

Man hat in Zeitschriften vielfach hin und her gerathen, warum wohl Thomas Moore diese Fackel der Zwietracht in sein Land geworfen habe, und man hat die Bekanntmachung dieser Schrift darum unbegreiflich gefunden, weil durch das Durchgehen der Emancipationsbill der Heloten-Zustand der irischen Katholiken, in dem sie so lange geschmachtet hatten, sein Ende erreicht hatte, und es daher wenig Zartheit verrathen habe, die Staatsreligion auf eine so heftige Weise anzugreifen. Aber nichts ist begreiflicher als dieser Angriff. Mußte es einen gebornen Irländer schon tief verletzen, wenn er sehen und hören mußte, wie die Hochkirchlichen allem aufboten, Schmähungen, Lügen und Lästerungen nicht sparten, um die Legislatur zu bewegen, dieser von allen Bessern geforderten Maaßregel der Emancipation, wodurch nichts anders gewährt wurde, als Einsetzung in die allgemeinen Menschen- und Bürgerrechte, ihr Veto entgegen zu setzen; wie mußte es erst einen gebildeten Katholiken empören, wenn Mitglieder des geistlichen Standes, die größte Plage Irlands, mit unerhörter Insolenz eine Unzahl der beleidigendsten Pamphlets und Brochüren in's Land schleuderten, demselben weis zu machen, daß der katholische Glaube Unsinn und ein Aggregat gottloser

für Kirche und Staat gefährlicher Meinungen und Fabeln sey. War da die Herausforderung für einen Mann wie Thomas Moore, Mitglied einer braven katholischen Familie, bekannt mit dem schlechten Fundamente, worauf der Glaube der Hochkirchler und Consorten beruhte, täglich Zeuge der unendlichen Heuchelei der geistlichen Sinecuristen, die das Mark seines Landes bei Fuchsjagden und Wettrennen verpraßten, und nichts dafür gaben als ihren Hohn und ihr God damne, nicht unwiderstehlich, das eigene von den Vätern ererbte Haus zu vertheidigen, und den blindseynwollenden etwas unsanft die Augen zu öffnen, und ihnen zu zeigen, welch' edles Metall sie in der glorreichen Reformation für Heu und Stroh weggegeben haben. Schwerlich hätten die Theologen Englands sich in ihren polemischen Harnisch geworfen, hätten sie ahnen können, daß ein solcher Streiter den Handschuh aufheben und mit keiner andern Waffe als mit der Wahrheit der Sache eine unheilbare Wunde beibringen würde, wie sie ihr mit dieser Schrift, und erhebt sich die ganze Hochkirche, sie zu widerlegen, beigebracht worden ist.

Der Inhalt der Schrift oder der Erzählung ist folgender: Ein Student in Dublin, katholischer Religion und altirischen Stammes, seines verachteten Glaubens längst überdrüßig, und nur durch den Gedanken noch an ihn gehalten, daß es feige wäre, seinen Glauben zu verlassen, weil und so lange Schmach und Elend auf ihm gelastet, entschließt sich, nun durch die königliche Genehmigung der Emancipationsbill diese von ihm genommen sind, und nachdem er durch das Lesen einer Schrift, worin ein Hochkirchler zu beweisen gesucht hatte, daß die römische Religion eine „abergläubische,

abgöttliſche, verdammungswürdige, blutige, verrätheriſche, blinde, gotteslästerliche Religion" enthalte, den letzten Reſt von Achtung gegen ſeinen bisherigen Glauben verloren hatte, Proteſtant zu werden. Anfangs ſtutzig gemacht durch die verſchiedenen Arten des Proteſtantismus, und nicht recht wiſſend, auf welchem Fleck des weiten buntſchäckigen Feldes des Proteſtantismus er ſich niederlaſſen ſollte, entſchließt er ſich endlich, einen eigenen zu wählen, und zwar den beſten und bewährteſten.

Sinnend, wie dieß anzufangen, fällt ihm die Bemerkung eines proteſtantiſchen Predigers ein, daß die erſten Zeiten des Chriſtenthums die reinſten geweſen ſeyen, und ſofort legt er die Schriften der ältern Kirchenväter in den beſten Ausgaben um ſich, und ſtudirt ſie, mit dem erſten Jahrhundert anfangend, mit dem größten Eifer. Aber wie erſtaunt er, als er im jungfräulichen Zeitalter der Kirche, bei den Schülern der Apoſtel und den von ihnen nicht ſehr fernen chriſtlichen Lehrern baaren Papismus findet; in Clemens den Pabſt, und in ſeinem Sendſchreiben die Auctorität des heiligen Stuhles; bei Ignatius die wirkliche Gegenwart, die Tradition, die Reliquien der Heiligen; bei Hermas das wöchentliche Faſten, die guten Werke; im zweiten Jahrhunderte bei Juſtin die Transſubſtantiation, das Meßopfer, die ungeſchriebene Ueberlieferung; bei Tertullian das Bezeichnen mit dem Kreuze, die Bilderverehrung, und die Gebete für die Verſtorbenen (Th. I. Kap. 1 — 6.).

So in große Noth um Proteſtantismus gekommen, ladet er die Väter der beiden folgenden Jahrhunderte vor ſich, „ob er nicht etwa durch ſcharfes Querfragen einen einzelnen Prote-

ſtanten unter ihnen zu entdecken vermöchte. Aber vergebens; alle gaben dieſelbe Antwort, — ſie gehörten zu der Einen katholiſchen Kirche.“ Selbſt den Origines, von dem er als einem annoch ſtreitigen Heiligen hoffte, er werde ſich wohl als guter Proteſtant bewähren, fand er in den zwei Hauptpunkten der katholiſchen Lehre, dem Primate des Petrus und des Papſtes und dem ausſchließlichen Heil, ſo katholiſch als man nur immer ſeyn kann. Von „papiſtiſchen Greuel“ fand er in dieſen beiden Jahrhunderten beſonders folgende allgemein verbreitet und von den frömmſten und gelehrteſten Kirchenvätern gelehrt und ſtandhaft gegen männiglich vertheidigt: Auctorität der Kirche; Tradition; Primat der Nachfolger des heil. Petrus; Genugthuung durch Bußwerke; Gebete für die Verſtorbenen; (Reinigungsort) Anrufung der Heiligen und der ſeligſten Jungfrau; Bilder und Reliquien; Bußdisciplin (Ohrenbeichte). Nur bei der Euchariſtie, einer der weſentlichſten Lehren der Kirche auch während dieſer Jahrhunderte, hatte er die Freude, einen Schimmer von Proteſtantismus zu entdecken, indem er bei einigen Schriftſtellern des dritten Jahrhunderts die Ausdrücke: Typus, Antitypus, Figur u. ſ. w. fand: allein ſeine Freude war nur von ſehr kurzer Dauer, da er für's Erſte fand, „daß der Gebrauch der Worte Typus, Antitypus, Zeichen u. ſ. w. ſich keineswegs auf jene wenigen Väter beſchränkt, welche die Proteſtanten als Auctoritäten citirten; ſondern daß dieſelben Benennungen der Euchariſtie auch von ſolchen Schriftſtellern gegeben werden, deren wahre Meinung hinſichtlich der Natur dieſes Sakraments bekanntlich ſo transſubſtantiatoriſch iſt, als ein papiſtiſches Herz es nur immer verlangen kann;“ für's Zweite bemerkte, daß jene Aus-

drücke „nur die äußere Erscheinung, das Zufällige der Eucharistischen Elemente bezeichne," auch etwas dunkle Ausdrücke gern von den großen Mysterien des Christenthums gewählt wurden nach den Grundsätzen der Disciplina arcani, die seit dem zweiten Jahrhundert aufgekommen war. Weil die Protestanten solche von der Disciplina arcani gebotenen und der Mißdeutung fähigen Ausdrücke rasch aufgriffen und für ihr System benutzten, so wird weitläufig von jenem System der D. a. gehandelt; seine Beschaffenheit und die Zeit seines Ursprungs, seine Veranlassung und sein Zweck aus einander gesetzt. Nachdem der Student auch die Väter des vierten Jahrhunderts befragt hatte, die ihm ebenfalls papistische Antworten gaben, während der Untersuchungen auch sich von dem hohen Alter gewisser von den Protestanten verspotteter Gebräuche bei der Messe, des Gebrauches der Lichter, des Weihrauchs, des Weihwassers u. s. w. überzeugt hatte, recapitulirt er das Ergebniß seiner Untersuchungen, und gesteht, daß namentlich die Fundamentallehre der katholischen Kirche, die Lehre von der Einheit und Indefectibilität der Kirche einstimmig auf allen Blättern der Schriften der Kirchenväter zu finden sey. Er giebt daher die Hoffnung auf, den Protestantismus unter den Orthodoxen zu finden, und entschließt sich, ihn bei den Häretikern zu suchen (Kap. 7—12.).

Die neue Richtung seines Suchens verspricht den glücklichsten Erfolg. Er findet, „daß das Hauptprincip des Protestantismus, das des Privat-Urtheils, gleichzeitig mit der Geburtsstunde des christlichen Glaubens zu Kapharnaum in's Daseyn getreten war, und mit der Frage: „„Wie kann

dieser

dieſer uns ſein Fleiſch zu eſſen geben?"" den erſten Verſuch ſeiner Kräfte gegen die lebendigen Worte des Heilandes ſelbſt gerichtet hatte; daß ſodann eben dieſes Princip die Mutter ſämmtlicher Häreſien geworden iſt. Bei den Doketen und ihrem Meiſter entdeckt er zu ſeiner großen Freude ächten Proteſtantismus, bei jenen die Verwerfung der leiblichen Gegenwart Chriſti im Abendmahle, bei dieſen Calvins unverlierbare Gnade. Nun beſchreibt er ziemlich ausführlich die bekannteſten Häreſien der erſten chriſtlichen Jahrhunderte und legt die abſurdeſten ihrer Lehren zu Tage, als Beweiß, in welche tolle und bodenloſe Schwärmereien das Privat-Urtheil die Menſchen geführt hat. Unter dieſen Schwärmereien findet er immer den Lehrſatz oben an, daß die menſchliche Natur gänzlich verderbt, die guten Werke in Beziehung auf die Seligkeit gänzlich nichtig ſeyen, und die Menſchen willkührlich erwählt oder verworfen werden. Aber betrübt, daß er dieſe Vital-Sätze des Calvinismus nur bei ſo unruhigen und übel prädicirten Leuten, bei den Valentinianern, Baſilidianern, Manichäern finden ſollte, geht er noch einmal zu den „Lichtern der Kirche," zu Ignatius, Juſtin u. ſ. w. hoffend, aus ihnen doch noch einige Pröbchen ſolchen Proteſtantismus herauspreſſen zu können; aber umſonſt, immer findet er das Gegentheil, immer die unbequeme Lehre von der Nothwendigkeit guter Werke. Dieſer Trübſinn wird nicht beſchwichtigt, als er zu den Häretikern zurückgekehrt, faſt nur zuviel Proteſtantismus fand, bei den Novatianern das Verwerfen der Autorität der Kirche, bei den Agnoeten die Lehrſätze der Unitarier, bei Aerius die der Presbyterianer, bei den Donatiſten die urbane Begrüßung der katholiſchen Kirche mit dem Titel

„Hure von Babylon" u. ſ. w. Obgleich beſchämt durch dieſes traurige Reſultat, bleibt er doch bei dem Entſchluſſe, „den Proteſtantismus, ſollte er auch finden, daß ſein Antlitz das Licht des Tages nicht vertrage — im Dunkeln zu umfangen; denn er hatte, wie er jetzt geſteht, noch ein ganz beſonderes Motiv dazu; kurz ſeine Reiſe glich der des Jaſon nach dem goldenen Vließe, und es fehlte auch nicht an einer ſchönen Medea, um ihm zu deſſen Erlangung behülflich zu ſeyn. Ein benachbartes Fräulein nämlich, von ächt proteſtantiſchem Schrot und Korn, nahm, als ſie ſeinen löblichen Entſchluß, den Papismus zu verlaſſen, vernommen, warmen Antheil an ſeinem Heile, und half auf einſamen Spaziergängen an ſeiner Bekehrung; ihr Weſen begann aber bald einen zärtlicheren Ton der Theilnahme zu athmen, der indeß nicht zu verachten war, da ihr Bruder in Bälde eine Pfarrei mit nur wenig Seelen und 2000 Pfund Einkommen zu vergeben hatte (Kap. 21—30.).

Wirklich gab ſie ihm, als der alte Rektor in eine bedenkliche Krankheit gefallen war, ſehr deutliche Winke, daß es unter gewiſſen Bedingungen nur von ihm abhänge, ſich in den Beſitz der ſtattlichen Sinecure zu ſetzen. Aus der Verlegenheit, denn er gerieth in eine ſolche, weil ſein Enthuſiasmus für den proteſtantiſchen Glauben ziemlich geſchwächt war, und das Antlitz des Fräuleins etwas ältlich ausſah, rieß ihn die Geneſung des alten Herrn „mit den ewigen Zehnten," ohne daß er deßhalb ſeine Verbindung mit dem Fräulein aufgab, die ihr Bekehrungsgeſchäft eifrig, wenn gleich mehr ſchriftlich als mündlich, fortſetzte, und ihn auch zu einer Reiſe nach

Deutschland antrieb, „die Geburtsstätte der Reformation zu besuchen" (Th. I. Kap. 31—33.).

Indem der Dubliner sich zur Reise anschickt, macht er ernste Betrachtungen darüber, wie es möglich gewesen sey, daß die katholische Lehre von den Reformatoren so kühn auf die Seite geworfen wurde, da doch das apostolische Alterthum von ihnen selbst und den gelehrtesten ihrer Anhänger anerkannt worden sey, wie dieß die schweren Gewissenskämpfe Luthers, Calvins, Oekolampadius u. A. bei ihren Reformationen, ihr Eingeständniß, daß so vieles, was sie verwarfen, uralt, und was sie einführten, der alten Kirche unbekannt gewesen sey, und die Klagen Melanchthons, Casaubonus, Skaligers über die zu große Entfernung der neuen Lehre von der alten beweisen. Doch den schlagendsten Beweis von dem unbehaglichen Bewußtseyn, daß der Protestantismus seine Wurzel nicht in der „jungfräulichen Aera des Christenthums" habe, und doch, wenn er Christi Lehre enthalten sollte, darin haben sollte, findet er in dem Benehmen der englischen Gelehrten und Bischöfe, von denen eine Parthei, verzweifelnd, für Calvin in den ersten Jahrhunderten einen ehrbaren Vor- und Gewährsmann zu finden, alle Autorität der Väter in den Wind schlug und verachtete; die andere eine ganz entgegengesetzte Politik befolgte, und nicht nur die größte Verehrung der Väter an den Tag legte, sondern auch alle Mittel aufbot, um aus ihren Schriften irgend eine Bestätigung ihrer protestantischen Lehren heraus zu zwängen, ein Unternehmen, welches ihre eigenen Gelehrten eben so eitel als heuchlerisch bezeichneten.

In Hamburg angekommen, wird unser Held alsbald verstimmt durch die Erinnerung an Anna Maria Schur-

mann, der Geliebten Labadie's, bei welchem das „Privat-Urtheil" so ersprießliche Wirkungen gehabt hatte, unter andern die erbauliche Lehre, daß „Gott die Menschen betrügen könne und wolle, und dieß mehrmals wirklich gethan habe," eine Lehre, deren Vertheidigung er dann auch in den Schriften Luthers, Beza's, Piscators gefunden hat. Er reist sodann nach Göttingen, um an einem der denkwürdigsten Sitze der Gelehrsamkeit den deutschen Protestantismus kennen zu lernen, und findet an Dr. Skratschenbach, dem er empfohlen war, einen um so bereitwilligern Lehrer und Führer, als eben in der lutherischen und reformirten Kirche zahlreiche Rücktritte stattgefunden, und Schrecken und Aufruhr in die Reihen der Protestanten gebracht hatte (Th. II. Kap. 31. bis 38.).

Der Professor hält nun seinem Lehrling Vorlesungen, betreffend das Hauptprincip der gegenwärtigen rationalistischen Theologie, den freien Gebrauch der Vernunft in Sachen des Glaubens, von dessen unermeßlichen Werthe er ihn überzeugen will. Nachdem er bemerklich gemacht hatte, daß die Heiden keine sonderlichen Rationalisten gewesen seyen, schreitet er auf das Gebiet des Christenthums, und zeigt, daß es zwar in den ersten Zeiten an Versuchen, jenes Princip geltend zu machen, nicht gefehlt habe, wie Marcion, Arius, Nestorius, Macedonius bezeugen können, daß sie aber keinen Anklang gefunden haben, und in den folgenden finstern Jahrhunderten ohnehin keine Rede mehr davon gewesen sey. Die Reformation sey dann erschienen, und jener Grundsatz gepredigt worden. Leider aber seyen die Reformatoren nicht consequent geblieben, und haben noch eine Menge „Albernheiten" beibe-

halten, die zu giftigen Controversen und allerlei Secten Veranlassung gaben, bis es endlich unsern Tagen gelang, der Vernunft den vollsten Sieg zu verschaffen, und alle alten Curiositäten, die hl. Schrift mitbegriffen, über Bord zu werfen. Der Zögling fand die Einzelnheiten dieses neuen negativen Codex des Christenthums so unglaublich, daß er den Entschluß faßte, sich durch eigenes Nachlesen mehrerer von dem Professor genannten Autoren zu überzeugen, welches Vertrauen er seinen Schilderungen schenken dürfe. Aber er fand, nachdem er die Haupt-Orakel des Rationalismus studirt hatte, daß „seine Darstellung, wie unglaublich sie auch Anfangs geschienen, nur ein schwaches, mattes Bild der Wahrheit war; und daß, während er, aus Furcht vielleicht, einen blutjungen Novizen in der Schule des Rationalismus zu beunruhigen, ihm die Gottlosigkeit des Systems mehr als zur Hälfte verborgen, er auch zur Ehre seiner höchsten Gebieterin, der Vernunft, alle Schwächen und Thorheiten mit einem Schleier bedeckt hatte.“ Nachdem der Reisende sich vom ersten Erstaunen und Schrecken über die Vorlesungen des Göttinger Professors und die Ergebnisse seiner eigenen Nachforschungen erholt hatte, war es sein erster Entschluß, den Rest seiner Tage Papismus und Armuth dem Protestantismus und 2000 Pfund jährlichen Einkommens mit dem obengenannten Fräulein vorzuziehen, und wieder nach England zurückzukehren.

Daselbst wieder angekommen, schritt er ungesäumt zum Studium des Zustandes und der Geschichte des Protestantismus in England, um auch in Beziehung auf die anglikanische Kirche die Materialien zu sammeln, welche zur Vollendung des begonnenen Panoramas des Protestantismus erforderlich

waren. Er fand sie durchgängig ähnlich mit der Geschichte des deutschen Protestantismus; worin sich etwa der englische vom deutschen Protestantismus unterschied, bestand in der größern Selbstsucht und Heuchelei der Reformatoren Englands und den heillosern Mitteln, die sie anwandten, um den neuen „Unglauben" durchzusetzen.

Ein viel besserer und aufrichtiger Katholik geworden, als er zuvor war, betritt endlich unser Student sein Vaterland wieder, entschlossen, in „der einen und einzig wahren Kirche, die allein der Weg des Lebens, und in deren Tabernakel allein Schutz ist gegen alle diese Sprachenverwirrung," zu leben und zu sterben.

Dieses ist das Gerippe der Schrift Thomas Moores. Soll Ref. ein Urtheil über sie abgeben, so ist es folgendes: Etwas neues enthält sie nicht; alles, was vom Alterthum des Katholicismus und von der Geschichte der protestantischen Partheien angeführt wird, weiß jeder katholische Geistliche, der die Dogmatik und Kirchengeschichte noch nicht vergessen, und dürfte es noch besser wissen, denn manche Parthieen sind etwas schwach; manche Folgerungen unrichtig; manches auch übertrieben. Die nicht hochkirchlichen Protestanten geben auch das, was vom Alterthum der katholischen Lehre aus den Vätern angeführt ist, größtentheils zu, indem sie behaupten, daß schon mit dem zweiten Jahrhunderte die Hierarchie nach jüdischem Typus und damit die Lehre von der Tradition, vom unblutigen Opfer u. s. w. aufgekommen sey. Was von den Spaltungen des Protestantismus vorkommt, das hat Bossuet in seinem unsterblichen, unwiderlegbaren Werke von den Veränderungen der protestanti-

schen Kirche ungleich gründlicher und umfassender vorgetragen. Nichts desto weniger hat das Werk für Laien, besonders im Vaterlande des Verfassers, einen großen Werth. Die Wahrheit der Lehre, zu der sich die verachteten und um ihres Glaubens willen wie Heloten behandelten Katholiken bekennen, ist constatirt; der Irrthum dagegen, in der sich die Unterdrücker befinden, und die Heuchelei, auf welcher das anglikanische System beruht, mit einem Humor und einer Ironie zur Schau gelegt, welche für die Anhänger des Katholicismus eben so ergötzlich als für die Widersacher zur Verzweiflung bringend ist. Ein gefährlicherer Plagegeist ist für die Männer mit „den Zehnten und Renten" nicht erstanden, als diese Reise eines Dubliner Studenten. Es haben sich auch bereits, wie man liest, einige Oxforder Sinecuristen erhoben, ihn zu beschwören, aber was vermag der Irrthum gegen die ewige Wahrheit!

Der Ausdruck der Uebersetzung ist sehr gut; auch hat der Verleger nichts gespart, das Werk würdig auszustatten.

Meier.

Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi. Frankfurt am Main. Druck und Verlag der Andreäischen Buchhandlung. 1833.

Von dem berühmten Werke Taulers, dessen Ueberschrift eben genannt worden ist, gab es nur Eine, auf den Grund eines Manuscripts vom J. 1448. besorgte Ausgabe. Sie er-

schien i. J. 1621., eine Frucht des frommen Fleißes Besolds, des hiesigen berühmten Juristen. Die spätern Ausgaben sind fehlerhafte, durch willkührliche Veränderungen, seyen es Abkürzungen, Erweiterungen, Umschreibungen, oder Umstellungen, mehr oder weniger unbrauchbare Abdrücke der Besold'schen Arbeit. Da kein Manuscript mehr aufzufinden war, auch das von Besold gebrauchte nicht mehr, so blieb dem jetzigen Herausgeber nichts übrig, als einen worttreuen Abdruck der Ausgabe vom Jahre 1621. zu besorgen, welche um so mehr die Stelle eines Manuscripts zu vertreten geeignet ist, als Besold in seiner Vorrede an den christlichen Leser sagt: „er sey dem geschriebenen Exemplar ohn allen Falsch und Partheilichkeit gefolget, und mit Fleiß kein einiger Buchstab verändert worden."

In der vor uns liegenden Ausgabe ist in Bezug auf den Text die Interpunktion (sehr einsichtsvoll) den früheren Bearbeitungen gegenüber abgeändert, die Abtheilungen der Sätze sind nach einem neuen, sehr sorgfältigen und glücklichen Studium des Buches gemacht und erleichtert beides das Verständniß sehr; endlich hat sich der Herausgeber auch Conjecturen gestattet, um unverkennbare Mängel und Lücken der Ausgabe v. J. 1621. zu ergänzen.

Hierauf beschränken sich indeß die Verdienste des Herausgebers nicht. Nebstdem nämlich, daß er einen möglichst guten Text geliefert, ist auch recht Werthvolles für die Interpretation desselben geleistet. Hieher gehört 1) was S. 389—390. zwar mit sehr wenigen Worten und kurzen Andeutungen, aber mit vielem Eindringen in den Geist dieses merkwürdigen Buches über den Zusammenhang der in ihm

vorkommenden Hauptpunkte gesagt ist. Es trägt dieß nicht wenig zum leichtern Verständnisse bei. Daran schließt sich aber 2) eine Worterklärung, ein lexicon taulerianum an, welches Anzeiger dieses recht sehr nützlich gefunden. Der nächste beste Artikel gibt hinlänglichen Beweis davon; so wird S. 402. zu „Bescheidenheit" erklärend bemerkt: „Unterscheidungsvermögen, Verstand, Vernunft, — (entgegengestellt der Sinnlichkeit) — Ordnung, vernunftgemäßes Maaß. Z. B. „damit er alle Dinge ordiniere nach Bescheidenheit," I. 96. — zerstreuen die Vernunft... also daß sie zumal blind wird, und ihre natürliche Bescheidenheit verleurt." II. 77. — Er soll mit der Lehre eingehen in das Licht seiner Bescheidenheit." I. 168. — „Er soll sie (die fünf Sinne) allezeit halten unter dem Band der Bescheidenheit." I. 52. — „Aeußerliche Uebung ist nutz und gut, so man sie ordentlich übet mit Bescheidenheit." I. 40. — „In rechter Ordnung und Bescheidenheit." — „Unordentlich und ohne Bescheidenheit." — I. 70. — Als ferner es mit Bescheidenheit bestehen mag. „I. 160." Hiedurch ist dieses Wort, welches im Verlauf der Bildung der deutschen Sprache eine andere Bedeutung, als es im vierzehnten Jahrhundert hatte, hinlänglich durch Paralleistellen erläutert.

So ist denn dieses Buch, voll Tiefsinn und inniger Pietät, ein wichtiges Denkmal für genauere Kenntniß des vierzehnten Jahrhunderts, und eine reiche Quelle religiöser Anregung und Belebung für unsere Zeit, wieder recht zugänglich geworden, und wir sind gewiß dem verehrten Herausgeber (Herrn Rath Schloßer in Frankfurt, dem kunstvollen Ueber-

ſetzer der herrlichen Gedichte des heil. Franz von Aſſiſi, des Adelgis von Manzoni u. A.; — denn warum ſollten wir den Namen verſchweigen?) zu aufrichtigem Danke verpflichtet. In typographiſcher Beziehung iſt dieſe Ausgabe von vorzüglichem Werth.

Eine nähere Charakteriſirung des Inhaltes und des Geiſtes dieſes Buches, welches allerdings nicht für Jedermann iſt, und nur in einem gewählten Kreis tiefere Erbauung ſuchender und zugleich wohl unterrichteter und gebildeter Leſer einheimiſch werden wird, zu geben, iſt hier der Ort nicht. Nur Aeußerungen des hochgeachteten Baumgarten-Cruſius (Lehrbuch der chriſtlichen Dogmengeſchichte. Jena 1832. I. Th. S. 533.) will ich berückſichtigen. Der ſehr gelehrte H. V. nennt in der Note den Tauler den erſten vollen Platoniker, der in unſerer Sprache geredet habe; und fügt dann hinzu, die Ausdrücke „Gelaſſenheit," „Armuth" hätten bei ihm mehr ſpeculativen Sinn, wiewohl er ſich auch immer wieder aus ſeiner Metaphyſik in das Praktiſche hinüber zu wenden wiſſe. Daß Tauler neuplatoniſche Anſichten übrigens mehr in ſeinen übrigen Schriften, als in dieſer, aufgenommen habe, iſt unſtreitig; was aber die genannten Wörter betrifft, ſo verbindet er mit denſelben, die lediglich aus der heiligen Schrift entlehnt ſind, z. B. Matth. V. 3. keinen anderen Begriff als den des nackt, entblößt, ledig Seyns von der Welt, und ihren Gütern und Lüſten, ſo wie den mehr poſitiven, des allein mit Gott in Verbindung Stehens. So ſagt Tauler S. 8.: „das iſt der oberſte Adel des Armuths, daß es allein anhaftet dem Alleroberſten, und das Niederſte läßet gänzlich, als ferner es möglich iſt;" S. 106. „Und das iſt eine Nothdurft zu dem Himmel-

reich, daß man der Dinge von innen ledig sey: und das sind gute Leute; aber sie sind nicht vollkommen, als die, denen das Liebe-Feuer alle Dinge verbrennet hat, äußerlich und innerlich, die stehen allein auf dem Grade aller Vollkommenheit, von denen das Evangelium spricht (in der Geschichte vom reichen Jünglinge). Daher zieht er allgemach in den Begriff dieser Armuth alle Tugenden hinein, und darin besteht die Aufgabe des ganzen ersten Theils dieser Schrift zu zeigen, daß in der wahren Armuth alle Tugenden begriffen seyen (die Aufgabe des zweiten ist, zu zeigen, wie man zu dieser Armuth gelange). S. 76. wird z. B. nachgewiesen, daß mit der Armuth die Demuth gegeben, ja beide Eins seyen; er sagt: „und mit der Armuth kommt er in den Grund der Demüthigkeit, und da mag ihm der böse Geist keinen Schaden gethun: wann (denn) er mag zu ihm nicht kommen in den Grund der Demuth, und davon so mag er ihm nicht geschaden. Wann wahre Demuth ist als eine starke Burg, die Niemand gewinnen kann; man stürmt wohl daran, aber sie ist nicht zu gewinnen. Also ist es auch um wahre Demuth, da mag der Mensch nicht überwunden werden: der böse Geist ficht ihn wohl an in mancherhand Weise, aber er mag ihm nicht geschaden. Und wie der Mensch anders stehet denn in wahrer Demuth und Verzeihung (Verzichtleistung, Selbstverläugnung) und Armuth, so mag der böse Geist Schaden thun, und mag sein Haus darnieder werfen, wann die Grundfeste ist nicht tief. Aber wahre Demuth hat eine tiefe Grundfeste, da alles darauf bestehet, das man darauf gebauen mag: und ohne Demuth muß alles Gebäu niederfallen. Und darum wer dem bösen Geist will angesiegen, der

ſetze ſich in den Grund der Demuth, da mag ihm Niemand keinen Schaden gethun. Wann dann wahre Armuth iſt wahre Demüthigkeit, und davon ſo mag man keinem armen Menſchen keinen Schaden nicht thun: man gehilft ihm wohl, aber man mag ihm nicht geſchaden. Wann alle Dinge fördern ihn zu Gott, ja der böſe Geiſt iſt ihm nütz und nicht Schaden, — als er war Sanct Paulus, da er ihn anfocht und ihn größlichen bekörete, und die Bekörung ſetzte ihn in wahre Demüthigkeit; als er ſelber ſprach: „die Tugend wird in Krankheit vollbracht.“ So hat der Begriff von Armuth durchaus eine praktiſche Bedeutung, und leicht wäre es nachzuweiſen, daß gerade das Umgekehrte des von Herrn Baumgarten-Cruſius Geſagten das Richtige ſey; nämlich, daß ſich wohl auch Tauler in das Gebiet der Speculation einlaſſe, aber nur, um ſeinen praktiſchen Tendenzen Grund und Boden zu verſchaffen. Uebrigens iſt er, wo er philoſophirt, ſo wenig geneigt, allein dem Plato den Vorzug einzuräumen, daß er ſich nicht nur öfters auf Ariſtoteles beruft, ſondern auch beinahe immer unter dem Namen des „natürlichen Meiſters“ oder des „Meiſters von Naturen,“ wodurch er hinlänglich bezeichnet, welche Stelle er dieſem Griechen unter den Philoſophen anweiſet.

Dieß führt uns zu einer weiteren Würdigung der Anſicht, daß Tauler voller Platoniker geweſen ſey; wenn ihm Ariſtoteles nur „der Meiſter von Naturen“ war, ſo will unſer Schriftſteller mit dieſem Prädicate ſagen, was der natürliche, außerhalb des Reiches der Offenbarung ſtehende Menſch aus ſich hervorbringen könne, finde ſich am Glänzendſten bei Ariſtoteles, und unterſcheidet ihn darum ſchon durch dieſe

Prädicirung scharf vom Meister der Gnade. Zu dem finden sich aber zahlreiche Stellen, wie folgende S. 133.: „die Heiden suchten das blosse (unverhüllte) Wesen der Seelen, und sie konnten nicht darum kommen ohne Christum: und darum mogten sie Gott nicht erkennen, noch selig seyn; und sie begehrten doch, selig zu seyn. Und also geschieht noch allen Menschen, die das blosse Wesen der Seelen suchen, ohne das Leiden unsers Herren: wann (denn) sie kommen nimmer zu rechter Verständniß der Wahrheit, die Gott ist, und davon sie selig seyen; wann alle unsere Seligkeit an Christus liegt, und in seinem Leiden: und darum, der zu rechter Seligkeit will kommen, der muß durch das Leiden unseres Herren eingehen. Und darum spricht Sanct Paulus" u. s. w.

Daß Tauler voller Platoniker gewesen sey, dürfte sich hienach ziemlich unrichtig herausstellen, so unrichtig, als wenn den gleichzeitigen Scholastikern nachgesagt wird, sie seyen volle Aristoteliker gewesen. Noch weit weniger aber ist zu billigen, wenn von den Lesern Taulers gesagt wird, sie nähmen seine Formeln viel zu sehr in der eigentlichen Bedeutung, da er durchaus in Allegorien zu sprechen pflege, d. h. da er mit den kirchlichen Dogmen einen ganz anderen Sinn verbinde, als die Kirche. Eine gründliche Widerlegung dieser Ansicht würde zu weit von dem Zwecke dieser Anzeige ablenken, zumal dann die ganze Darstellung, die H. B. C. von der mystischen Theologie dieser Zeit, und dem Verhältniß derselben zur Kirche vorlegt, einer strengeren Prüfung müßte unterworfen werden.

Möhler.

Auserlesene Schriften des ehrwürdigen Thomas von Kempis. Deutsch bearbeitet von Johann Andreas Herderer. Erster Band. 1) Leben des Thomas von Kempis. 2) Die Nachfolge Jesu. 3) Das Rosengärtlein. 4) Das Lilienthal. Ilmenau, 1834. Druck und Verlag von Bernhard Friedrich Voigt. XXX. und 388. S. 12.

Mit Recht dürfte man an den Uebersetzer und Verleger dieser Schrift die Frage richten: Warum abermals eine Ilias post Homerum? wenn nicht bereits der Titel verkündete, daß hier nicht bloß die vielgedruckte und vielübersetzte Nachfolge, sondern eine Sammlung der bessern Schriften, und diese vollständig, zu suchen und zu finden sey. Insofern ist das Unternehmen ein sehr lobenswerthes, weil ein neues. Hat gleich das religiöse Gefühl längst entschieden, daß die ascetischen Schriften van Kempens dem ihm wahrscheinlich mit Unrecht zugeschriebenen Buche von der Nachfolge Christi nicht gleich kommen, so enthalten sie doch stellenweise so kostbare Perlen ächter Andacht, und tragen so sehr die Spuren der reinen Quelle, des unvergleichlichen Gemüthes, aus dem sie geflossen, an sich, daß es zu verwundern ist, daß man sie so sehr vernachläßigt hat. Was in einer lesbaren Gestalt vor das Publikum getreten ist, besteht in einzelnen Sätzen, die man ausgezogen hat, und die unter dem Namen: „der kleine Kempis" in München und Grätz gedruckt worden sind; in den 6 von Weinzierl übersetzten Erbauungsschriften (Augsb. bei Doll, 1818.); in den zu Breslau in 2 Bänden erschienenen Schriften im Aus-

zuge; in den Reden über die Menschwerdung (Landsh. bei Thomann 1819.) und dem Rosengärtlein (Augsb. Wolf, 1819.). Eine Schrift wie die vorliegende, in welcher die Schriften Kempis zwar nicht alle, jene aber, welche gewählt wurden, vollständig übersetzt, enthalten sind, ist also nicht außer der Zeit, und wird selbst neben der in Wien erschienenen vollständigern Uebersetzung der Werke von Kempis ihr Publikum finden.

Dieser Band enthält eine an das christliche Volk gerichtete Zuschrift des Uebersetzers, worin dieser anzeigt, was er giebt, und warum er es giebt; der größte Theil dieser Vorrede oder Zuschrift ist aus Sailers Vorrede zu den Büchern von der Nachfolge Jesu genommen; mit Recht, denn wer könnte Kempis Werke besser einführen, als der fromme und liebenswürdige, von dem Geiste dieser Schriften so tief durchdrungene Sailer. Auf die Zuschrift folgt die kurze Lebensbeschreibung van Kempen's, welche Göbel verfaßt und seiner Uebersetzung der Nachfolge Christi vorangeschickt hat; dann die Schriften, welche auf dem Titel genannt sind. An der Spitze steht, wie billig, die Nachfolge Christi. Diese ist in neuerer Zeit vortrefflich übersetzt worden, und der Uebersetzer konnte und mußte diese Arbeiten benützen und zu Rathe ziehen, wie dieß auch geschehen ist. Dadurch entstand eine wirklich gute Uebersetzung; vermißt man auch bei ihr die gemüthliche Freiheit, die in Sailers Arbeit herrscht, so zeichnet sie sich durch die große Treue aus, mit der der lateinische Text wiedergegeben ist. — Was die übrigen Schriften betrifft, so steht der Gehalt der Uebersetzung derselben nicht viel unter der der Nachfolge; fehlten dem Uebersetzer die Führer, so suchte er diesen

Mangel durch den großen Fleiß zu ersetzen, der überall sichtbar ist, und der jedes Wort des Originals auf eine passende Weise wiederzugeben gesucht hat. Ja es scheint Ref., daß dieser manchmal in's Mühsame überschreitende Fleiß der Uebersetzung nicht selten nachtheilig geworden ist, sie ist nämlich nicht selten etwas trocken und steif, wozu freilich der trockene, von den Gefühlen und der Betrachtungsweise unserer Zeit so sehr abweichende Inhalt dieser ascetischen Schriften nicht wenig beigetragen hat. Immerhin verdient diese Uebersetzung eine gute genannt zu werden, und Ref. kann sie den Freunden dieser Art Schriften mit voller Ueberzeugung empfehlen. Damit jedoch auch diesen sogleich ein Urtheil über die Uebersetzung sowohl, als über den ascetischen Geist der bisher weniger bekannten Schriften des ehrwürdigen Kempis möglich gemacht werde, giebt Ref. einige Proben, wie sie sich gerade darbieten: „Von dem Lob der Liebe und ihren Früchten. Alles, was ihr thut, soll in Liebe geschehen (1 Corinth. 16, 14.). Die Liebe ist die Krone aller Tugenden, die alles Wissen und jede andere Gabe bei weitem übertrifft. Sie umfängt Gott, vereinigt die Engel mit den Menschen und macht aus Menschenkindern Kinder Gottes und Freunde der Heiligen. Die Liebe ist es, die Christum aus einer Jungfrau geboren werden ließ, sie bewirkte es, daß er zum Heile der Menschen gekreuzigt wurde. Die Liebe reinigt den Menschen von den Sünden, erhebt die Seele himmelwärts und entflammt sie, Gott aus ganzem Herzen, aus allen Kräften, mit allen Gedanken zu lieben, und erfüllt sie mit bewunderungswürdiger Süßigkeit.

Sie

Sie macht aus Sündern Gerechte, aus Sklaven Freie, aus Feinden Freunde, aus Fremdlingen Bürger, aus Unbekannten Vertraute, aus Veränderlichen Unveränderliche, aus Hoffärtigen Demüthige, aus Rohen Sanfte, aus Lauen Eifrige, aus Traurigen Freudige, aus Geizigen Freigebige, aus Irdischen Himmlische, aus Ungelehrten Weise. — Die Liebe umfaßt Himmel und Erde, Land und Meer, und durch Alles, was sie in der Schöpfung sieht und hört, sucht sie das Lob und die Verherrlichung des Schöpfers zu verkünden. Denn in der Natur der Dinge ist nichts so klein und gering, aus dem nicht die Güte eines Werkes, die Meisterhand des Künstlers, die Allmacht des Schöpfers, die Weisheit des Erhalters und die Vorsehung dessen hervorleuchtet, der alles auf das beste ordnet. — Durch die Liebe wird die Seele in ihrem Innern, wie eine Wachskerze vom Feuer entzündet wird, dergestalt entflammt, daß sie sich über alle Lichter des Himmels erhebt, um den Schöpfer und Regierer der ganzen Welt, ihren einzigen Geliebten, zu finden und bei ihm den Genuß der innigsten Freude, und in seinem Schooße die sicherste Ruhe zu finden." (Rosengärtlein. Kap. XIII. 1.) — „Glücklich diejenige Seele, die in dieser Welt keinen Trost findet, von Gott dagegen getröstet wird, die den Menschen unbekannt, den heiligen Engeln aber bekannt ist, die von den Bösen vernachläßigt, von den Guten gesucht, von den Hoffärtigen verachtet, von den Demüthigen aber geliebt ist, die von den Weltlichen ausgeschlossen, von den Geistreichen aufgenommen, von den Großen verlacht, von Geringen aber geehrt wird." (Lilienthal. Kap. XXXIX. 2.)

Der zweite Band wird enthalten: 1) Sechs und dreißig

Reden und Betrachtungen über die Menschwerdung, das Leiden und Sterben und die Verherrlichung Jesu Christi. 2) Einige fromme und andächtige Gebete von dem Leiden unsers Herrn Jesu Christi. 3) Die drei Zelte. 4) Betrachtungen, Reden und Gebete über das Leben und die Wohlthaten unsers Erlösers Jesu Christi. 5) Das Alleingespräch einer Seele. 6) Sechs sehr nützliche und trostreiche Briefe. 7) Von dem guten Haushalter. 8) Die Herberge der Armen. 9) Einige kleinere Aufsätze. — Druck und Papier ist sehr schön.

Meier.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Herbst, D. Hirscher,
und D. Möhler,

Professoren
der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität
Tübingen.

Jahrgang 1834.

Viertes Quartalheft.

Tübingen,
bei Heinrich Laupp.

Wien,
in der Carl Gerold'schen Buchhandlung.

I.

Abhandlungen.

Fragmente aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei durch das Christenthum in den ersten XV. Jahrhunderten.

(Fortsetzung.)

Aus der bisherigen Darstellung ergibt sich, daß

1) die heidnische Sklaverei überall, wohin sich das Christenthum verbreitete, im Begriff aufgehoben, d. h. anerkannt wurde, daß kein derartiger innerer Unterschied zwischen den Menschen bestehe, daß die Einen an sich eine substanziell edlere geistige Natur hätten, oder vielmehr allein durch die Geburt schon wahrhaft geistig, eben darum zu Herren bestimmt, und was damit gleich bedeutend war, zur Würde einer Person erhoben seyen; während die Anderen, an sich niedrigern Wesens (gleichsam eine Seele ohne Geist) nur zur Knechtschaft der Uebrigen geschaffen worden, oder, was dasselbe sagt, lediglich den Werth einer Sache, und eines Werkzeugs für jene erhalten hätten; daß

2) in Folge dieſer Einſicht, in Verbindung mit dem neuen von Chriſtus ausgegangenen Leben überhaupt, und auf ausdrücklichen Rath der Kirchenvorſteher die Sklaverei ſelbſt in ihrer äußeren Erſcheinung durch den freien Entſchluß Einzelner vielfach aufgehoben, dort aber, wo ſie als äußeres Inſtitut noch fortbeſtand, doch auch zugleich ſehr gemildert worden ſey; daß

3) endlich die Kirche eigenmächtige Befreiung der Sklaven verboten, und mit ihrer ſchärfſten Strafe, der Excommunication, belegt habe, und auch kein äußeres Geſetz von ihr gegeben worden ſey, nach welchem die Herren die Sklaven hätten entlaſſen müſſen.

So die chriſtliche Kirche unter den Griechen und Römern in Anſehung der Sklaverei. Ganz dieſelben Grundſätze, ganz daſſelbe Verfahren finden wir nun auch im Verlaufe des Mittelalters als die germaniſchen und übrigen nordiſchen Volksſtämme in ihren ſegnenden Kreis eintraten. Die lange Geduld aber mit welcher die Kirche dem Beſſeren entgegengeharrt hatte, wurde nun mit dem erfreulichſten Erfolge belohnt: der chriſtliche Geiſt, ſtille und langſam, aber darum nur um ſo tiefer und gründlicher wirkend, ſchuf ſich von ſelbſt die ihm entſprechende Geſtalt, und ſtreifte die ihm fremde ohne Revolution ab, ja ohne alles äußere zwingende Geſetz, denn ein ſolches wurde nur da und dort gegen die letzten Reſte der Sklaverei angewendet, nachdem ſie in ſich ſelbſt ſchon völlig überwunden war, kein lebendiger Zuſammenhang mehr zwiſchen ihr und der großen Maſſe der Chriſtenheit ſtatt fand, und ſich längſt andere geſellſchaftliche Ordnungen an ihrer Stelle gebildet hatten. Da übrigens die abendländiſche

Kirche ein aus sehr verschiedenartigen, der geistigen Bildung nach höchst ungleichen Theilen zusammengesezes Ganzes ausmachte, indem manche Stämme theils mehrere Jahrhunderte später als andere zu ihr bekehrt wurden, theils durch widrige Schicksaje, auch nachdem sie schon längst christlich waren, wieder von einer höheren, bereits erklommenen Bildung herabgeworfen wurden, so hörte auch die Sklaverei nicht überall zu gleicher Zeit auf.

Ich werde nun, was im Mittelalter fördernd auf dies große Werk des Christenthums einwirkte, und den Gang, den die Entwicklung dieses Werkes nahm, auseinandersetzen, insofern über beides noch Nachrichten vorhanden, oder mir wenigstens bekannt geworden sind.

Die alten Deutschen hatten es mit ihren Sklaven gutentheils anders gehalten, als die Griechen, Römer, Juden und so viele andere Völker der alten Welt. Sie setzten nämlich, den Nachrichten des Tacitus zufolge, ihre Sklaven, oder doch wenigstens einen Theil derselben auf ihre Güter, um sie zu bebauen und den Ertrag derselben unter der Bedingung für sich zu behalten, daß sie ein bestimmtes Quantum desselben, auch Kleider oder doch den Stoff dazu dem Herrn, dem Eigenthümer der Sklaven und der Güter jährlich oder wie es sonst festgesezt war, ablieferten. So war es ihnen vergönnt, wie derselbe Geschichtschreiber sagt, eigene Penaten zu haben. *)

*) Tacitus German. c. 25. Ceteris servis non in nostrum morem, descriptis per familiam ministeriis, utuntur. Suam quisque sedem, suos penates regit. Frumenti modum dominus aut pecoris aut vestis, ut colono, injungit, et servus

Der Sklaven zur persönlichen Bedienung und zu häuslichen Geschäften überhaupt war man, wie bei den alten Römern und Griechen, wegen der Einfachheit des Lebens, und des Mangels alles Luxus nur wenig bedürftig; so zeigte sich denn der Herr zufrieden, wenn er nur der behaglichen Ruhe, der Jagd und dem Kriege ungestört sich überlassen konnte. Die alten Römer und Griechen, auch die Edelsten unter ihnen, hatten es nicht verschmäht, mit dem Sklaven das Feld zu bebauen; der edle Germane aber hielt eine solche Beschäftigung seiner unwürdig, und beurkundete dadurch eben sowohl roheren Sinn, als er doch zugleich auch den Sklaven eine vielfach bessere äußerliche Existenz bereitete.

Der strenge Begriff eines Sklaven wurde indeß auch, wie oben (1stes Heft d. J. S. 77.) gezeigt ist, auf die germanischen Knechte angewendet; sie standen immerhin in einem blos sachlichen Verhältniß zu ihrem Herrn, der sie tödten konnte, ohne Jemandem Rechenschaft dafür schuldig zu seyn, verkaufen, vertauschen u. s. w. Sie waren dem Herrn schlechthin eigen; und selbst der Name „leibeigen" ist schon christlichen Ursprungs, insofern er das deutliche Bewußtseyn eines Unterschieds zwischen Geist und Leib voraussetzt, und bestimmt, daß sich die Eigenthumsrechte eines Menschen über einen andern schon gar nicht auf den Geist beziehen können. Die verschiedenen Abstufungen der Unfreiheit, die wir später unter den Germanen entdecken, fanden höchst wahrscheinlich

---

hactenus paret. Den Gegensatz zu den ceteris servis S. oben I. Heft d. J. S. 66.

bei den vorchriſtlichen Germanen gar nicht ſtatt, ſondern entſtanden erſt im Verlauf ihrer Geſchichte, wobei das Chriſtenthum gar nicht ohne Einfluß bleiben konnte.

Man erſieht aus dem Geſagten, daß das Chriſtenthum unter den Germanen eine Geſtaltung der Sklaverei (ſo nenne ich die härteſte Art der Knechtſchaft) antraf, die ihre Aufhebung begünſtigte; zugleich ergibt ſich aber auch, daß die beſchriebene germaniſche Sitte noch lange keine aufgehobene Sklaverei war; um ſie aufzuheben, war zuvörderſt eine Umgeſtaltung des Begriffs vom Menſchen nöthig, und der neuwonnene Begriff mußte auch auf die Klaſſe der Geſellſchaft angewendet werden, die wir hier im Auge haben; ſodann waren die unmittelbaren praktiſchen Folgen des alten Begriffs vom Sklaven aufzuheben, daß er nämlich gleich dem Vieh geſchlachtet, verkauft u. ſ. w. werden konnte. War dieß erreicht, dann erſt war eine weſentliche Veränderung mit der dienenden Klaſſe der Menſchen eingetreten, dann erſt war ſie etwas Anderes geworden als früher; aber dann war ſie auch wirklich etwas weſentlich Anderes geworden, und man begreift Diejenigen nicht, welche die niederen Ordnungen deutſcher Unfreiheit, wie ſie unter Chriſten da und dort bis auf die neueren Zeiten fortbeſtanden, mit der Sklaverei der Griechen und Römer, ſo wie der vorchriſtlichen Germanen, ungefähr in eine Klaſſe ſetzen konnten: jene Unfreiheit und dieſe Sklaverei ſind der Art nach von einander verſchieden, ſo daß die Aufhebung auch jener Unfreiheit nur eine weitere Verbeſſerung der äußeren Lage innerhalb derſelben Grundanſchauung herbeiführen konnte, und nur als

eine weitere Entfaltung deſſelben mit dem Chriſtenthum gegebenen Princips betrachtet werden darf.

Um die mit dem Weſen des Chriſtenthums gegebene Grundanſchauung den Germanen faßlicher, zugänglicher, ſo zu ſagen, handgreiflich zu machen, wirkten beſonders zwei Inſtitutionen der Kirche, die genannt und deren Eingreifen auf die fragliche Veränderung der Dinge kurz geſchildert werden muß, ehe die Thätigkeit der Kirche im Einzelnen beſchrieben wird: ich meine das Mönchsthum und den Prieſtercölibat.

Die Mönche erwieſen ſich ganz beſonders einflußreich auf Aufhebung der Sklaverei, indem es nicht ſelten ausdrückliches Geſetz unter ihnen war, keine Sklaven zu haben. Sie erhielten nämlich oftmals Güter geſchenkt, oder einzelne reichere Mönche brachten ſie bei ihrem Eintritt ins Kloſter demſelben mit, und dann natürlich auch die Sklaven, die ſich auf denſelben befanden. Nicht wenige Klöſter hielten es nun für unwürdig, dergleichen zu beſitzen, und gaben ihnen die Freiheit; ein Vorbild, welches um ſo mehr weit und breit ermahnend und ſtrafend einwirken mußte, in je größerem Anſehen die Mönche ſtanden. Theodor z. B., ein griechiſcher Mönch, welchen der Papſt Vitalian zum Erzbiſchof von Canterbury ernannte, um den Neubekehrten Angelſachſen griechiſche Sprache, griechiſche Künſte und Wiſſenſchaften zuzubringen, nahm in ſeine Kapiteln den kurzen, aber merkwürdigen, und viel ſagenden Tadel auf: „die griechiſchen Klöſter haben keine Sklaven; die römiſchen aber haben.“ *) Es iſt nun zwar

*) Theodori Cantuar. Capp. ap. Hard. Concil. T. III. p. 1775.

sehr irrig, wenn Theodor ganz allgemein von den griechischen Mönchen aussagt, daß sie keine Sklaven gehabt, — denn Jahrhunderte nach ihm hatten noch viele griechische Klöster Sklaven — aber jedenfalls sehen wir hieraus, daß sich im siebenten Jahrhundert manche besonders verpflichtet glaubten, keine zu besitzen, und die griechischen Mönche den lateinischen zum Muster vorgestellt wurden. Der heilige Platon und der heilige Theodor, Abt vom Studium, sind besonders wichtig für uns. Der erstere (geb. zu Constantinopel i. J. 735.) war der Sohn edler und reicher Eltern, und wurde von seinem Oheime, kaiserlichem Finanzminister, nach dem frühzeitigen Tode seines Vaters und seiner Mutter fromm und tugendhaft erzogen. Unter der Leitung dieses Staatsmannes sollte er sich selbst auch für höhere Aemter befähigen, und er gab in kurzer Zeit Beweise ausgezeichneter Tüchtigkeit. Auch sein eigenes nicht geringes Vermögen, dessen Verwaltung ihm bald anvertraut wurde, wuchs jetzt zu einer sehr bedeutenden Größe heran, so daß man in ihm, geachtet und geliebt, wie er ohnedies wegen seiner Tugenden war, bei solchen äußeren Vorzügen den Gründer einer der glänzendsten Familien in der Hauptstadt erwartete. Allein die Liebe zu Gott und Christus, und die Sehnsucht, sich völlig ungestört mit den göttlichen Dingen beschäftigen zu können, trat so lebhaft und überwiegend in ihm hervor, daß er sich in ein Kloster zu gehen entschloß. Die zahlreichen Sklaven, die er besaß, befreite er nun sämmtlich, und schenkte ihnen und anderen Dürftigen sein Vermögen. Platon, der sich unter solchen Verhältnissen dem Mönchsleben gewidmet hatte, besaß einen inneren Beruf dazu, und zeichnete sich darum auch als Mönch

aus. Er wurde Abt seines Klosters, dessen Bewohner unter ihm ihrem inneren Leben nach sehr gefördert wurden; und dem erhöhten gottseligen Geiste derselben entsprachen nothwendig auch die äußeren Einrichtungen. Er gab unter Anderem das Gesetz, daß das Kloster keine Sklaven haben dürfe, weil es unziemlich wäre, daß Menschen in einem solchen Verhältnisse zu Mönchen stünden!

Dieses zunächst nur für Ein Kloster gegebene Gesetz erhielt in Verbindung mit anderen Ereignissen größere Wichtigkeit. Sein Schwestersohn Theodor, auf welchen ganz der Geist des Oheims übergegangen war, folgte ihm noch bei seinen Lebzeiten als Abt nach; er hinterließ zwei Vermächtnisse seinen Mönchen, worin er Schätze durch lange Erfahrung und schwere Prüfungen erworbener Lebensweisheit, fromme Wünsche und ernste Mahnungen in Ansehung der Bestrebungen und Lebensweisen, wodurch sich seine geistlichen Söhne auszeichnen sollten, niederlegte. In dem sogenannten zweiten Testamente nun redet er die Mönche also an: „Sklaven sollt ihr niemals haben, weder zu persönlichen Dienstleistungen, noch zum Gebrauch im Kloster, noch zur Bestellung des Feldbaues; denn der Sklave ist ein Mensch, geschaffen nach dem Ebenbilde Gottes.“ *) Diese beiden Mönche nun wurden

*) Dieses Testament findet sich Bibliotheca max. Patrum Lugd. 1677. Tom. XIV. an die Sermon. Catech. angehängt p. 894 seq. Non hominem, factum ad maginem divinam, servum parabis, neque usui privato, nec monasterii, quod administres, nec agrorum. Id enim solum mundanis permittitur, sicut nuptiae. Te quidem benevolentia servum ananimis

durch schwere Schicksale auf den Leuchter gestellt, und ein Gegenstand allgemeiner Verehrung. Gegen Kaiser Constantin, Irene's Sohn, der seine rechtmäßige Gemahlin entlassen, und eine andere unter nichtigem Vorwande geheirathet hatte, vertheidigten sie längere Zeit allein den Ernst des christlichen Sittengesetzes, so daß sie ihn sogar zuletzt excommunicirten, obgleich er eine nahe Verwandtin von ihnen zur zweiten Gattin gewählt hatte. Furchtbar ließ der Kaiser sie wegen ihrer sehr ehrenwerthen, und auf die öffentliche Sittlichkeit sehr einflußreich gewordenen Strenge behandeln. In demselben Maaße, als Constantin gegen sie tobte, nahm ihre Macht über das Volk zu. Späterhin hatte Theodor auch noch die ganze Wuth eines erneuerten Bildersturmes zu dulden, und er blieb auch hier unerschütterlich. So erwarben sie sich ein weithin gebietendes Ansehen, und ihre Worte und Räthe wurden Gesetze für zahlreiche Klöster, in welchen auch ihre Grund-

---

fratribus praebeas oportet. Von welchem Einflusse die Ascheten und Ascetinnen auf die Aufhebung der Sklaverei überhaupt waren, habe ich schon I. Heft d. J. S. 127. ff. angemerkt. Hier noch eine Stelle; vom heil. Zosimus Bischof von Syrakus heißt es in seiner vita c. 2. ap. Boll. Mart. Tom. III. p. 842. Sed et illam caeteris virtutibus addiderat; neque enim ab alio quopiam . . . volebat sibi ministrari, qui manus pedesque et caetera membra suscepisset a natura in servitium sui. Nam turpe esse dicebat, si quis valenti sanoque ministrasset: nam qui valeret contra Dei providentiam faceret, a qua cum oculos, manus, pedes valentes accepisset ad regimen sui, ministerium tamen appeteret alienum etc.

sätze in Ansehung der Sklaven aufgenommen und heiliggehalten wurden. Auch waren manche Mönche des Kloster Studiums während der Verfolgung flüchtig geworden; sie suchten und fanden theils in andern Klöstern wohlwollende Aufnahme, theils gründeten sie neue Niederlassungen, und verpflanzten auch dahin mit der Liebe gegen die beiden Aebte den Haß gegen die Sklaverei.

Im Occident war inzwischen der Mönchsgeist nicht unthätig geblieben, und gleichwie Theodor von Canterbury irrte, wenn er allgemein den griechischen Mönchen die Sklaven abspricht, so irrte er auch, wenn er den römischen allgemein ihren Besitz beilegt. Bei den abendländischen Aebten finden wir im sechsten Jahrhundert einen solchen Eifer für die Freilassung der Sklaven, die ihren Klöstern geschenkt wurden, daß Concilien demselben eine gewisse Grenze setzen mußten, um die Mönche nicht mit einem Male mit Arbeit zu überladen. *) Besonders verdient indeß der heilige Benedict von Aniane gerühmt zu werden. Obgleich der Sohn des reichen Grafen von Magelone, und am Hofe Pipins des Kleinen und Carls des Großen bedienstet, und sehr beliebt, verließ er doch, von einem höheren Drange bestimmt, die Welt, und befriedigte und näherte hinwiederum die Gewalt seiner frommen Gefühle in den strengsten Uebungen. Die göttliche Vorsehung hatte ihn zum Erneuerer der in wilden Zeiten vielfach verfallenen Klosterzucht bestimmt, und ausersehen, in weiter Ausdehnung die Mönche wieder durch Befreiung ihres Geistes von irdischen Bestandtheilen, von üppigem und

*) Concil. Epaon. a. 517. c. VIII. Hard. Tom. V. p. 56.

zerſtreuendem Weſen zur Erfüllung des erhabenen Berufes geſchickt zu machen, der ihnen im Mittelalter zugedacht war. Von Aniane, einem von ihm neu gegründeten, und mit ſeinem Geiſte erfüllten Kloſter ging die Verbeſſerung aus, die ſich ſodann bald unter der fördernden Beihülfe Carls des Großen und Ludwigs des Frommen auf viele Klöſter erſtreckte. Benedict erlaubte es ſich nun wohl, liegende Güter als Schenkung anzunehmen; allein niemals die damit verbundenen Sklaven und Sklavinnen, die er immer frei ließ. *)

In der klöſterlichen Stille alſo, wo oft unter außerordentlichen, ſelten in unſerer Zeit verſtandenen Anſtrengungen der Geiſt der Welt unterging, ging der Geiſt des Chriſtenthums auf; hier, wo irdiſche Pracht, vergänglicher Glanz, und alle Eitelkeit des Erdenlebens verſchwand, wo nur der Menſch galt, wie er zur Wiedervereinigung mit Gott emporrang, wo der Sohn des Königs, des Herzogs und des Grafen mit dem Sohne des Knechtes, im Bewußtſeyn Einer höheren Abſtammung, Einer neuen Geburt in Chriſto alle Freuden und Leiden des Lebens brüderlich theilte, hier drang das befreite und geſchärfte Auge des Geiſtes durch alle Decken

*) Acta SS. Ord. Bened. Saec. IV. P. I. p. 197. Quapropter si de quis possessionibus suis aliquid Monasterio conferre vellet, suscipiebat; sin vero servos ancillasque copulari niteretur refugiebat, nec passus est quemquam per idem tempus per chartam monasterio tradi, sed ut fierent liberi, imperabat. Ueber die weitere Verbreitung der Reform des hl. Benedicts von Aniane vergl. Mabillons Anmerkungen p. 192. n. 10.; dann die beſondere Abhandlung hierüber p. 218 seq.

und Hüllen, die den urſprünglichen wahren Adel des Menſchen dem Menſchen verbargen. Der ſtrenge Gehorſam unter dem väterlichen Ernſte des Abtes hatte alſo eine wahrhaft geiſtbefreiende Kraft ausgeübt, und die zarteſten Gefühle der Theilnahme und des Mitleidens, welche das Treiben der Welt ſo gerne erſtickte, keimeten hier unter dem rauhen Gewande, und wirkten in weiten Umkreiſen erregend fort, bis kein Herz mehr ſich ihnen verſchloß.

Ich gehe zum zweiten Moment über. Die höchſten edeln Geſchlechter der Germanen waren zugleich die prieſterlichen geweſen, und im Könige hatte ſich die bürgerliche und geiſtliche Obergewalt vereinigt. Anders im Chriſtenthum; als eine rein geiſtige Gewalt, die nur geiſtig und darum nur durch das freie Princip im Menſchen wirken kann, wurde das Prieſterthum vom Königthum getrennt, und dieſem das Gebiet des Zwanges anvertraut. Aber auf eigenthümliche Weiſe hatte die älteſte chriſtliche Zeit die Idee des prieſterlichen Lebens feſtgeſtellt: der Prieſter ſollte ganz und gar der Mann der höheren Sehnſucht und der Selbſtverläugnung ſeyn; ſelbſt die Ehe verſagte er ſich, ſo daß er einerſeits alle ſeine perſönlichen Wünſche und Bedürfniſſe mit dem Himmel begrenze, und andererſeits all ſein Thun und Leiden eine ununterbrochene Hingabe für die Gemeinde wäre. Da hieß es nun wohl: „Wer es faſſen kann, der faſſe es.“ Und lange faßten dies Wort die Germanen nicht; wohl ahneten ſie hohen Sinn, und prieſen den, in welchem es in Leben ſich verwandelte; aber bei aller Rohheit, doch ſchlicht und gerade, und unfähig zu täuſchen, zogen ſich die Edeln und Freien unter ihnen lange von einer Würde zurück, für deren

Würde sie sich noch nicht gewachsen glaubten. So fiel das Priesterthum gutentheils den Unfreien zu; indem aber schon die Priester der falschen Götter die Hochgestellten im Volke gewesen waren, so schien es ihrem äußerlichen Sinn wohl schicklich zu seyn, daß auch die Priester des wahren Gottes an irdischer Ehre und Auszeichnung nicht nieder ständen, und der Bischof wurde gleich dem Grafen, und der Erzbischof gleich dem Herzog, und beide zählten zu den Großen des Reiches und waren mächtig im Rathe des Königs und der Volksversammlung, sollten sie auch Söhne des Unfreiesten unter den Unfreien gewesen seyn! Der christliche Priester war aber auch der Wissende, und so wurde zu gleicher Zeit der Wissenschaft und dem dem Heiligen sich widmenden Willen die Ebenbürtigkeit mit den Edeln zugestanden — ein Zugeständniß, das die ganze sociale Zukunft christlicher Reiche im Keime in sich enthielt. Durch Nichts konnte der Geist des Evangeliums deutlicher und vernehmlicher die Germanen zur Einsicht bringen, daß vor Christus der Grieche und der Jude, der Freie und der Sklave verschwinde, und diesem eine andere Stellung als im Heidenthum müsse eingeräumt werden. *)

*) Eine Menge Kirchengesetze erlauben, ja wünschen die Aufnahme von Mancipien oder Serven in den geistlichen Stand, si honestae vitae claruerunt meritis, wie sich concil. Tolet. IX. a. 655. c. 11. Hard. Tom. III. p. 976. ausdrückt. Auch zahlreiche bürgerliche Gesetze in allen europäischen Reichen. Beide Gesetzgebungen setzen aber fest, daß das Mancipium zuvor emancipirt seyn müsse, ehe die Ordination erfolge, was sehr begreiflich ist; denn da dasselbe als solches eines Anderen war, so war es unbillig, es ohne Erlaubniß dieses Anderen

Die kirchliche Gesetzgebung im Einzelnen aber, welche allmählig die Sklaverei aus dem Leben entfernen mußte, ist folgende. Eine sehr wichtige Bestimmung war diejenige, welche die im Jahr 650. zu Chalons versammelten Bischöfe bei ihrem Könige durchsetzten, die Bestimmung, daß für die Zukunft kein Sklave aus dem fränkischen Reiche hinaus verkauft

---

seinem Dienste zu entziehen. Dann aber hätte der Herr es auch wieder zurückrufen können, wenn die Freilassung nicht vorausgegangen wäre. — Aus Theganus, Chorbischof im Trierischen geg. 849. (de gestis Ludovici Pii bei du Chesne Script. hist. Franc. Tom. II. p. 279. seq.) sehen wir, daß unter Ludwig dem Frommen die meisten Bischöfe, und die am Hofe angesehensten aus dem Stande der vilissimorum servorum waren. Freilich eifert Theganus dagegen, und schreibt diesem Umstande die Verwirrung des Reichs zu, weil solche Bischöfe in der Regel dem Adel entgegenhandelten, ein Urtheil, das nicht befremdet; denn Ludwigs Zeitgenossen suchten überall herum die Ursachen des Elends, nur dort nicht, wo sie wirklich lagen. Besonders mochte dem Theganus Ebbo, Erzbischof von Rheims, auch ehedem ein servus vilissimus „der Sündenbock der Zeit" wie ihn Luden nennt, Veranlassung gegeben haben. — Manche Bischöfe gingen indeß so weit, daß sie am liebsten Unfreie in den geistlichen Stand aufnahmen, und Freie sogar zurückwiesen. Vergl. Chrodegang. regul. c. 5. Der heilige Mann tadelt dies mit Recht, ohne zum anderen Extrem auszuschweifen, cum apud Deum, sagt er, non sit personarum acceptio. Der letzte Papst, der darüber Unterricht zu geben hatte, daß im Christenthum und darum vor der Kirche kein Unterschied zwischen Freien und Sklaven sey,

werden dürfe. *) Man trieb nämlich ſtarken Handel mit Sklaven nach Aſien, und Afrika, und ſpäter auch nach Spanien zu den Mauren; ja es geſchah ſogar, daß in Deutſchland Sklaven an Heiden abgegeben wurden, welche ſie ihren Göttern opferten. Daher wurden in Deutſchland, als ſich daſelbſt das Chriſtenthum mit Macht zu verbreiten und zubefeſtigen anfing, theils von Päpſten, z. B. von Gregor III. i. J. 721., **)

---

war Clemens IV.; in einer ſehr guten Auseinanderſetzung belehrt er den König Bela von Ungarn, welcher einen Biſchof darum nicht anerkennen wollte, weil er ſeiner Geburt nach conditionis servilis ſey, daß die Knechtſchaft nicht aus Gott, daß vielmehr vor Gott alle Menſchen gleich ſeyen, u. ſ. w. und darum auch ſeine Nichtanerkennung der fraglichen Wahl für unſtatthaft gehalten werden müſſe.

*) Concil. Cabilon. a. 650. c. IX. Hard. Tom. III. p. 949. Pietatis est maximae et religionis intuitus, ut captivitatis vinculum omnino a Christianis redimatur. Unde sancta Synodus noscitur censuisse, ut nullus mancipium extra fines vel terminos, qui ad regnum Chlodovei regis pertinent, penitus debeat venundare: ne, quod absit, per tale commercium, aut captivitatis vinculo, vel quod pejus est, judaica servitute mancipia christiana teneantur implicita.

**) Gregor III. ap. ad Bonifac. a. 721. Hard. Tom. III. p. 1869. Haec quoque inter alia crimina agi in partibus illis dixisti, quod quidam ex fidelibus ad immolandum paganis sua venumdent mancipia. Quod ut magnopere corrigere debeas, frater, commonemus, nec sinas fieri ultra: scelus est enim et impietas. Eis ergo, qui haec perpetraverunt, similem homicidae indices poenitentiam.

theils von Synoden, wie zu Leptines i. J. 743. Vorkehrungen dagegen getroffen. *)

Diese Verbote konnten aber ihren Zweck nicht erreichen, so lange Diejenigen, welche vorzugsweise Sklavenhändler waren, im Besitz von Sklaven seyn durften. Diese Händler waren aber die Juden. Allen Nachrichten zufolge scheint ihr Geschäft sehr groß gewesen zu seyn. Sie kauften nicht blos Erwachsene aus dem männlichen und weiblichen Geschlecht, sondern auch Kinder, namentlich Knaben, verschnitten dieselben, und verkauften sie in die orientalischen Serails. Dieses jammervolle Loos traf inzwischen nicht blos die Söhne der Sklaven, auch die der Freien blieben nicht immer verschont; bis zu ihrer Wehrmachung hatte ja der Vater das unbedingte Recht, über sie zu verfügen: sie waren noch keine Freien, und gleichwie er sie aussetzen oder geradezu tödten konnte, so war auch Niemandem eine gesetzliche Einsprache gestattet, wenn er sie verkaufte. Nicht selten wurden auch Kinder von den Juden mittelbar oder unmittelbar geraubt, und auch nun Gegenstand des Verkehrs. Nicht mit Unrecht wurde behauptet, daß durch die grausame Behandlung so vieler Christenkinder durch die Juden, **) wobei, namentlich bei der Operation der Entmannung manche ihr Leben verlieren konnten, die alte Sage veranlaßt worden sey, daß die Juden dieselben absichtlich zu gewissen Zwecken tödteten.

---

*) Concil. Liptin. c. III. Hard. l. l. p. 1922. ut mancipia christiana paganis non tradantur; dafür solle jeder Bischof sorgen.

**) Leo Geschichte der italienischen Staaten. I. Th. S. 225.

Neben den Juden waren es auch die Venetianer, die Menschenhandel trieben.

Der christliche Geist traf nun folgende Gegenanstalten. Es wurde frühzeitig Gesetz, daß kein Jude einen christlichen Sklaven besitzen dürfe, ein Gesetz, welches allerdings nicht allein deßhalb gegeben wurde, um dem Menschenhandel vorzubeugen, sondern auch, um Verführung zum Judenthum und zu mannichfachem jüdischem Aberglauben, welche vom sechsten bis zum neunten Jahrhundert, nicht selten gewesen zu seyn scheint, zu verhindern, und das christliche Selbstgefühl zu nähren und zu pflegen. Sehr zahlreiche Synoden in beinahe allen christlichen Ländern sprachen sich in diesem Sinne aus. *) Zur Aufrechthaltung dieses Gesetzes wurden auch nähere Bestimmungen erlassen; so wurde z. B. von der ersten Synode von Maçon i. J. 581. festgesetzt, daß jeder Christ einen solchen Sklaven eines Juden um 12 Solidos auslösen könne, sey es, um ihn ganz frei zu machen, sey es, um ihn für sich zu kaufen; sey aber der Jude nicht zufrieden, so könne der Sklave hin, wo er wolle, d. h. er sey dann an sich frei. **) Indem nun der Jude keinen christ-

*) Z. B. Concil. Aurel. III. i. J. 538. c. 13. Aurel. IV. i. J. 541. c. 23. wiederholt diese Bestimmung: ideo statuimus, ut tam justa constitutio ab omnibus Catholicis conservetur. Hard. Concil. Tom. II. p. 1439. — 1440. Tolet. III. c. 14. l. l. p. 481. Suggerente concilio, id gloriosissimus dominus noster canonibus inserendum praecipit, ut Judaeos non liceat, christianas habere uxores, vel concubinas, neque mancipia christiana comparare in usus proprios.

**) Concil. Matiscon. I. c. 16. 17. l. l. Tom. III. Datis pro

lichen Sklaven mehr beſitzen konnte, wurde ihnen nothwendig der Handel mit denſelben (wie man meinen ſollte) unmöglich.

Was aber die Venetianer betrifft, ſo war ihrer Habſucht unmittelbar durch die bisher beſchriebenen Geſetze noch nicht gehörig vorgebeugt, allein der Abſcheu gegen den Menſchenhandel war doch ſchon ſo ſehr verbreitet, daß auch ihrer Verkehrtheit ein nahes Ende bevorſtand. Unter dem Papſte Zacharias hatten ſie einſt Schaaren von Menſchen in den Umgebungen von Rom zuſammengekauft, um ſie Mahomedanern und Heiden zuzuführen; der fromme Prieſter löste ſie aus, gab ihnen die Freiheit, und ſprach die Excommunication über alle Kaufleute aus, die Aehnliches unternehmen würden.*) Dieſer vom Chriſtenthum ausgegangene Geiſt theilte ſich immermehr den bürgerlichen Geſetzbüchern mit, ſo daß noch vor Ausgang des achten Jahrhunderts im ganzen Umfang des fränkiſchen Reichs ausdrückliche Beſtimmungen getroffen waren, keinen Sklaven aus dem Gau hinaus zu verkaufen, z. B. in der Lombardei unter Karl dem Großen, in Baiern

---

bono quolibet mancipio duodecim solidis ipsum mancipium quicunque Christianus, seu ad ingenuitatem, seu ad servitium, licentiam habeat redimendi; quia nefas est, ut quos Christus dominus sanguinis sui effusione redemit, in persecutorum vinculis maneant etc. Zwölf Solidi waren der gewöhnliche Preis für einen brauchbaren Sklaven; vergl. Gregorius Tur. hist. Franc. l. III. cap. 15.

*) Plat. Vit. Pontif. Ed. Col. 1611. p. 114. Venetis praeterea inhibuit sub anathematis poena, ne servos Christi signo notatos Sarracenis et gentilibus venderent, ut mercatores fere consueverant. Aus Anastasius Bibliothec.

unter Thassilo, in Allemanien, u. s. w. Karl der Große befahl sogar, daß Niemand einen Menschen mehr verkaufen oder erwerben solle außer in Gegenwart der Grafen oder der Missi dominici. *)

Aus einer Denkschrift des heiligen Agobard an Ludwig den Frommen ersehen wir, daß dieser Erzbischof von Lyon zu den verdientesten Männern in unserer heiligen Sache zu zählen ist, aber leider zugleich, daß sich Juden sowohl als Christen vielfach über die Staats- und Kirchengesetze hinwegsetzten. Agobard war einer der thätigsten, erleuchtetsten und einflußreichsten Kirchenhirten seiner Zeit; in den wichtigsten Angelegenheiten mitsprechend, verfehlte er nur selten den wahren oder doch für die damaligen Verhältnisse angemessenen Gesichtspunkt, aus dem sie zu betrachten seyen, und von christlichem Muthe hocherfüllt sprach er stets mit Nachdruck und Beharrlichkeit seine wohlerwogenen Grundsätze aus, und suchte sie gegen Hohe und Niedrige geltend zu machen. So hatte er sich als Erzbischof von Lyon zu Attigni i. J. 822. gegen die mächtigen Räuber der Kirchengüter freimüthig erklärt, und in diesem Betreff zweckmäßige Beschlüsse veranlaßt; in den länderververwüstenden Streitigkeiten Ludwigs mit seinen Söhnen als Staatsrath für den Frieden verständig gesprochen, und dem frommen Kaiser seinen Alles verwickelnden Wankelmuth und veränderlichen Sinn mit kühnen Worten und doch ehrfurchtsvoll vorgehalten; die Gottesurtheile auf den Grund der heil. Schrift, die er gleich den ausgezeichnetsten Bischöfen seiner Zeit verstand, namentlich den rohen

*) Die Beweisstellen S. Leo Geschichte von Italien a. a. O.

Zweikampf, von den Großen so sehr geliebt, ohne Scheu bekämpft, und Kirchenbeschlüsse dagegen hervorgerufen. Voll Mitgefühl und mit seiner gewöhnlichen Unerschrockenheit nahm er nun auch das christliche Interesse gegen Menschen-Verkäufer und Käufer wahr, die sich jetzt gegen die ausdrücklichsten Gesetze zu handeln nicht scheuten. Es ereignete sich Folgendes zu Agobards Zeit. Christen verkauften wieder unter Ludwigs schwacher Regierung vielfach Christen an Juden; Agobard nahm mit bitterem Schmerz diese Erscheinung in seiner Erzdiöcese wahr, und predigte während seiner Visitationsreisen dagegen. Die Juden aber machten sich durch Bestechung Freunde am kaiserlichen Hofe, und gewannen besonders den Minister der israelitischen Angelegenheiten (magister Judaeorum) Eberhard, und der schwache Ludwig ließ sich in dem Grade überlisten, daß er sogar in einer öffentlichen Urkunde die Juden gegen Agobard und seine Geistlichen in Schutz nahm, und den Eberhard mit zwei anderen Commissarien nach Lyon abschickte, um den Bischof zu einem anderen Verfahren zu bestimmen. Diese kaiserlichen Beamten bezeigten sich gegen Agobard sehr barsch (terribiles) und ließen auch manche andere Geistliche so hart an, daß Viele, die sich ihnen hatten vorstellen lassen wollen, aus Furcht wieder nach Hause gingen. Agobard ließ sich indeß nicht einschüchtern, er wendete sich an Ludwig in einer eigenen Denkschrift, worin er sagt, das kaiserliche Ansehen sey in dem Grade mißbraucht worden, daß ihm, dem Ludwig, eine Urkunde unterschoben worden sey, denn sie für ächt anzunehmen, sey unmöglich, da ihr Inhalt mit den bekannten frommen Gesinnungen des Kaisers im schärfsten Widerspruch stehe. Uebrigens bat er um

Abhülfe gegen ſolches Benehmen ſeiner Beamten. *) Auch verſäumte Agobard nicht, in beſondern Schriften ſich an mehrere Aebte zu wenden, die, da ſie zum Theil kaiſerliche Prinzen waren, beſonders mächtigen Einfluß am Hofe genoßen. Endlich verband er ſich mit mehreren anderen Biſchöfen im ſüdlichen Frankreich zu gemeinſamem Wirken in ſo wichtiger

---

*) Agobard. De insolentia Judaeorum ad Imperatorem Ludovic. Pium. Opp. Edit. Baluz. Par. 1666. p. 60. Venerunt Gerricus et Fredericus, quos praecurrit Everardus, Missi. quidem vestri, non tamen per omnia vestra agentes, sed parte alterius; et ostenderunt se Christianis terribiles, et Judaeis mites, maxime Lugduni, ubi partem persecutionis adversus ecclesiam depinxerunt, quam multis gemitibus, suspiriis et lacrymis stimulaverunt . . . die Miſſi ſagten, was aber Agobard gar nicht glaubt: quod Judaei non abhominabiles (abominabilis leitete Agobard von ab und homo her), ut plerique putant, sed cari essent, in oculis vestris. Die Urſache der Härte der Miſſi iſt p. 62.: haec passi sumus a fautoribus Judaeorum, non ob aliud, nisi quia praedicavimus Christianis, ut mancipia eis christianana non venderent, ut ipsos Judaeos Christianos vendere ad Hispanias non permitterent, nec mercenarios domesticos habere. — In dieſer Schrift p. 66. ſagt er auch, daß die Juden chriſtliche Kinder ſtehlen und verkaufen, und beruft ſich auf Fälle, die er ſelbſt unterſucht habe. Eine andere hieher gehörige Schrift iſt de Judaicis superstitionibus, worin er ſich auch p. 71. auf ein Decret des Königs Hildebert beruft, daß kein Chriſt eines Juden Sklave ſeyn ſolle, und ein ſolcher Sklave eines Juden um 12 Solidos freigekauft werden könne.

Angelegenheit. Wir besitzen noch alle Schriften, welche Agobard bei dieser Gelegenheit herausgab.

Gleichzeitig führte Agobard auch noch gegen die merkantilische Härte der Juden einen anderen Streit. Gehindert, christliche Sklaven zu besitzen, kauften sie bei den noch unbekehrten sarmatischen Stämmen ein, führten sie ins fränkische Reich, namentlich in die Seehäfen desselben am mittelländischen Meere, um sie nach Afrika, Spanien und Asien zu verkaufen. Die Sklaven wurden jedoch bekannt mit den fränkischen Gesetzen, ließen sich im Christenthum unterrichten, und taufen. Jetzt konnten auch sie ausgelöst werden, und die Bischöfe lösten sie wirklich auf ihre und der Kirche Kosten aus.

Die Juden führten nun auch hiegegen Beschwerde am kaiserlichen Hofe; und es gelang ihnen durch die schon genannten Mittel an demselben der Ueberzeugung Bahn zu machen, daß wirklich die Geistlichkeit ihre Befugnisse überschreite. Die genannten kaiserlichen Beamten stellten den auffallenden Grundsatz auf, daß kein Sklave ohne die Erlaubniß seines Herrn getauft werden könne. Agobard, der heilige, vertheidigte nun sich und das Verfahren der übrigen Bischöfe auch in diesem Punkte, und zwar auf eine ganz vorzügliche Weise. Nachdem er sich auf den Befehl Christi, alle Völker zu taufen berufen hatte, sagt er, nirgends knüpfe die heilige Schrift die Erlaubniß der Taufe von Jemanden an die Einwilligung eines Dritten; und in der That: hätten die ersten Christen die Besitzer der Sklaven gefragt, ob dieselben getauft werden dürften, es wären gar wenige von ihnen in die christliche Kirche gekommen. Er fährt fort: „obgleich in Folge unserer Sünden ein gerechter aber geheimnißvoller Rathschluß

Gottes Einige durch allerlei Auszeichnungen erhebt, Andere dem Joche der Sklaverei unterwirft, so hat er doch befohlen, daß in der Weise von den Sklaven ihren Herren irdischer Dienst geleistet werde, daß zugleich der innere nach seinem Bilde geschaffene Mensch, keinem Menschen, keinem Engel, überhaupt keiner Creatur, sonderm ihm (Gott) allein unterworfen sey. Auch beruft er sich auf Kol. III. 9 ff.: „ziehet den alten Menschen mit seinen Werken aus, und den neuen an, der in die Erkenntniß nach dem Bilde dessen erneuert ist, der ihn geschaffen hat, wo nicht ist Grieche und Jude, Vorhaut und Beschneidung, Barbar, Scythe, Freier und Sklave, sondern Alles in Allem Christus," und fährt fort: „wenn also Diejenigen, die zur Taufe kommen, durch die Erkenntniß des Schöpfers im inneren Menschen, der von aller Knechtschaft frei ist, erneuert werden; welcher Grund kann vorliegen, daß die Sklaven nur mit Erlaubniß ihrer Herren zu dieser Erneuerung sollen gelangen können? *) Uebrigens wiederholt Agobard auch hier, daß den Juden der herkömmliche Kaufpreis zu geben sey, und daß er ihnen auch nicht vorenthalten werde. **)

Wie der Streit endete, sagt meines Wissens keine alte Urkunde; wir können indeß wohl annehmen, daß Agobard siegreich aus dem Kampfe hervorging, denn ein Mann, der eine so gute Sache vertheidigte, der sich der für sie sprechenden

---

*) Agobard. Epistola ad proceres Palatii (Hilduin, sacri Palatii antistes und Wala.) contra praecaeptum impium de Baptismo Judaicorum mancipiorum. l. l. p. 192 — 195.

**) Agobard. l. l. p. 197.

Gründe so klar und deutlich bewußt war, und dazu keine Furcht kannte, gab gewiß nicht nach. Ohne Zweifel wurde Ludwig vermocht, seine Befehle zurückzunehmen.

Durch diese und dergleichen Bemühungen geschah es, daß gegen Ende des zehnten Jahrhunderts im Umfang des ehemaligen fränkischen Reiches selbst im nördlichen Deutschlande, dem am spätesten bekehrten Theile desselben, gar keine Sklaven mehr verkauft wurden, selbst nicht mehr innerhalb eines Gaues. Wenn die Geistlichen die Gründe gegen Menschenverkauf in die Fremde entwickelten, konnten sie nicht verfehlen großentheils solche vorzubringen, die gegen allen Menschenverkauf sprachen. Sie senkten sich tief in die Brust der Christen ein, und diese ließen ab von einem Thun, das eines Christen so unwürdig war.

Was die übrige Gesetzgebung der Kirche, die Sklaven betreffend, anlangt, so war es sehr wichtig, daß allenthalben an Sonn- und Festtagen die Sklavenarbeiten (opera servilia) ausdrücklich verboten waren. Das Concil von Berghamsted in England i. J. 697. verurtheilt sogar den Herrn, der seine Sklaven zwischen Samstag Abends und Sonntag Abends zur Arbeit anhalte, zu einer Buße von achtzig Soliden; und Kirchengesetze, die mit Einwilligung des Königs Ina i. J. 691. erlassen wurden, setzen fest, daß der Sklave, der am Sonntag auf Befehl seines Herrn arbeiten müsse, frei seyn solle. *) Dem Sklaven sollte nicht nur auch

*) Concil. Berghamstedense c. X. Hard. Concil. Tom. III. p. 1819. Legg. eccles. Inae regis: si servus operetur die

seine Zeit zu körperlicher Ruhe und Erholung vergönnt werden, er sollte auch die kirchlichen Institute zur Belehrung, zur Nährung und Pflege der Frömmigkeit benutzen können, er sollte auch unverkümmert seines Gottes und Erlösers sich freuen, und Tage und Orte kennen, wo Herr und Knecht verschwindet.

Wer einen Sklaven zu einem schweren Vergehen, z. B. zu einem Diebstahl anhielt, wurde in England um 70 Soliden bestraft, und der Sklave, dem der Herr an einem Fasttage Fleisch vorsetzte, war frei. *) In religiös moralischer und kirchlicher Beziehung sollte überhaupt Gleichheit stattfinden, und das Mittel, das dem Einen zur Uebung dienen sollte, dem Andern nicht versagt werden.

Wer einen Sklaven tödtete war excommunicirt, **) und flüchtete der Sklave, der eines schweren Vergehens sich schuldig gemacht, um der Rache des Herrn zu entgehen, in die Kirche, so versöhnte der Priester beide, und bei einer körperlichen Züchtigung sollte der Herr es bewenden lassen. ***) Nach einer Bestimmung der ersten Synode von Orleans gelobte in solchem Falle der Herr auf das Evangelium, daß er den Sklaven nicht tödten, und nicht verstümmeln oder sonst ähnlich verletzen wolle; geschah Etwas dieser Art, so wurde der Herr

---

dominica per praeceptum domini sui, liber esto. cf. capitula Theodori Cantuar. VII — VIII.

*) Concil. Berghamsted. c. XXVII. XV.

**) Concil. Epaon. a. 517. c. XXXIV. Hard. Tom. II. p. 1051

***) l. l. c. XXXIX.

als ein Verächter der Kirche, und des Glaubens ihrer Gemeinschaft für unwürdig erklärt. *)

Streng waren die Gesetze der Kirche in Bezug auf Veräußerung ihrer Güter, und selbst der Bischof konnte so wenig, als ein anderer für sich allein dergleichen verschenken, verkaufen, austauschen u. s. w. — aber in Ansehung der Sklaven war eine Ausnahme gestattet; das Concilium von Agde i. J. 506. beschloß, daß, wenn ein Bischof verdiente Sklaven freilasse und ihnen ein Gütchen dazu gebe, sein Nachfolger diese Gabe bestehen lassen müsse. **) Diese Freilassungen waren so häufig, daß die dritte Synode von Saragossa i. J. 691. beschloß, jedesmal nach dem Tode eines Bischofes solle auf den Gütern der Kirche, der er vorgestanden, bekannt gemacht werden, innerhalb eines Jahres seyen die betreffenden Urkunden vorzulegen und so lange gültig. ***) Nach dem zweiten Concil von Soissons i. J. 837, sollte auch überhaupt ein Bischof mit Mancipien gar keine andere Veränderung eintreten lassen können — als sie zu befreien. †)

Diese kirchlichen Bestimmungen sind um so mehr der vollsten Anerkennung werth, als sich die Sklaven, wenn sie Freiheit erlangt hatten, nicht selten schwerer Anmaßungen schuldig machten, und die noch bestehenden Abhängigkeitsver-

---

*) Concil. Aurel. I. c. 3. Hard. Tom. II. p. 1009. pro contemptu ecclesiae et praevaricatione fidei a communione Catholicorum extraneus habeatur.

**) Concil. Agath. c. VII. Hard. Tom. II. p. 998.

***) Concil. Caesaraugust. c. IV. Hard. Tom. III. p. 1780.

†) Concil. Sucssion. II. c. XII. Hard. Tom. V. p. 56.

hältnisse rücksichtlich der von der Kirche erhaltenen Güter, und die sonstigen Bedingungen aufzuheben geneigt waren, *) oder sich fremder Hand als Werkzeuge selbst zur ungerechtesten Unterdrückung ihrer Befreier auch im Stande der Laien hergaben. **) Wie sich Menschen, die plötzlich emporsteigen, nicht selten bis zur sündhaftesten Verkehrtheit überheben, und das früher unterdrückte, erlaubte Selbstgefühl in die ausschweifendste Selbstsucht, die am directesten gerade gegen den Wohlthäter sich wendet, ausarten lassen, so fand es sich auch hier. Auf dergleichen Erscheinungen mußte man gefaßt seyn, sie konnten daher auch die Kirche, die Mutter aller Bedrängten und Unglücklichen, nicht abhalten, den Sklaven ferner ihre Obsorge zuzuwenden: sie bemühte sich nur, das böse Beginnen Einzelner möglichst zu verhindern durch Belehrung und Warnung.

Da nun die Kirche auf eine so ausgezeichnete Weise die Sklaven unter ihre Obhut nahm, daß es Jedermann ein-

---

*) Concil Totet. i. J. 655. IX. c. XIII — XV. Hard. Tom III. p. 75. Excessibus libertorum ecclesiae plerumque patronam videmus ecclesiam convexari, et bicipiti coacti sumus taedio condolere: uno quod per superbiam reluctantis auctor contemnitur, alio, dum libertas superbientis in conditionem relabi cogitur servitutis etc.

**) Concil. Tolet. XIII. i. J. 683. c. VI. l. l. p. 1742. Dum aequales Dominis per susceptum palatinum officium facti sunt, in necem dominorum suorum vehemtius grassaverunt. Et quod nefas est dicere, etiam hi, qui a Dominis suis libertatis beneficio potiuntur, ipsi quoque Dominis suis regis jussu tortores existunt.

leuchten mußte, der Geiſt des Chriſtenthums wünſche aufs dringendſte die Aufhebung des ganzen Verhältniſſes, ſo finden wir auch, daß ſehr viele Freilaſſungen unter ausdrücklicher Hervorhebung religiöſer Motive ſtattfanden. Die vom Mönche Markulph im ſiebenten Jahrhundert geſammelten Formeln, die Formeln bei Du Cange und Goldaſt beweiſen dies. Die Motive ſind gewöhnlich ſo ausgedrückt: „Gott dem Herrn, der ſeligen Jungfrau Maria und allen Heiligen Gottes übergeben wir und laſſen frei N. N.;" *) „aus Liebe zu Gott," **) „weil Chriſtus der Knecht Aller geworden und uns vom Fluche des Geſetzes, und der Knechtſchaft des Teufels befreit hat, befreie ich . . .;" ***) „der huldvolle Herr

---

*) Du Cang. glossar. med. et infimae lat. ed. Benedict. Venet. 1740. Tom. IV. p. 427. sq. damus atque etiam dimittimus domino Deo et beatae Mariae Virgini et omnibus Sanctis Dei. Um dieſe Bedeutung des Ausdrucks: „Gott übergeben" zu verſtehen, muß man Marculfi Monach. Formul. II. 32. vergleichen. Te illo ex familia nostra a praesente die ab omni vinculo servitutis absolvimus, ita ut deinceps, tanquam si ab ingenuis parentibus fuisses procreatus vel natus, vitam ducas ingenuam . . . nec libertinitatis obsequium debeas nisi solo Deo, cui omnia subjecta sunt.

**) Form. Goldast. 5. Duo mancipia mea . . . in Dei amore libertate donavi. In England befahl König Athelſtan i. J. 925. einem jeden ſeiner größern Bezirksbeamten jährlich auf ſeine Koſten: „aus Liebe zu Gott," einen Sklaven loszukaufen. S. Wilkins leges Anglo. Saxon. p. 56.

***) Du Cange l. l. p. 475. Rex et dominus omnium ... jugum

Jesus Christus, der mit der Liebe eines Vaters unser Heil verlangte, hat unter andern Geboten auch das uns hinterlassen, unsere Schuldner von dem, was sie uns schuldig sind, zu befreien; angetrieben von so hoher Vorschrift . . ." *); „wegen der Wohlthat des heiligen Kreuzes," **) „zum Heil meiner Seele" u. s. w. ***) Auch bei glücklichen Ereignissen, z. B. aus Dankbarkeit gegen Gott, weil er die Ehe gesegnet, oder, damit Gott dem Kinde, das er den Eltern geschenkt, auch längeres Leben gewähren möge, wurden Sklaven freigelassen. †) Dergleichen Freilassungen geschahen meistens in der Kirche, welcher der Wohlthäter angehörte;

---

servitutis pro nobis subire dignatus est, quatenus nos a legis maledicto et servitute diabolica liberaret, et suae ineffabilis libertatis participes efficeret. Idcirco pro redemtione animae meae, et pro aeternae beatitudinis retributione hunc servum mei juris . . .

*) l. l. Piissimus Dominus Jesus Christus salutem humani generis paterno amore desiderans, inter alia praecepta, quae fidelibus suis dedit, ut aeternae vitae gaudia possent adipisci, praecepit eis debitores suos a debitis suis absolvere . . . . Tantae igitur auctoritatis praeconio compulsi etc.

**) l. l. Ex beneficio sanctae Crucis per Johannem Episcopum et per Albertum — s. crucis casatum factus est liber Lambertus teste hac sancta ecclesia.

***) l. l. p. 431. Servos vero omnes suos, quos in domo suo retinebat (Graf Bernard) mandavit liberos facere propter remedium animae suae.

†) Marculfi. Monach. Form. l. I. n. 79.

denn auch im Mittelalter war es erlaubt und gewünscht, wie ehemals im römischen Reiche, in den Kirchen zu befreien. *) Schon der Ort, wo die Befreiung stattfand, zeigte das Motiv derselben an, **) obwohl nicht immer. ***)

Sehr häufig waren auch die Befreiungen durch testamentarische Anordnungen, die bekanntlich als ein religiöser Act an-

*) Concil. Araus. I. c. 7. Aurel. V. c. 7. Matiscon. II. c. 7. Cap. Carol. M. l. V. c. 70. Concil Lemovic. ann. 1071. Denique semper fuit consuetudo, ut quicunque voluerint, sursum aut ante altare redemtoris, aut ante corpus beati Martialis, servos suos libertati darent. Aus den Acten dieses Concils sehen wir auch, daß vor einem Verstorbenen „was oft geschehe" Freilassungen stattfanden; nur mußte der Canzler der Kirche eine Urkunde ausstellen. Burchard. l. III. c. 29. 72. Legg. Henrici I. c. 78.

**) Cod. l. II. de his. qui in ecclesia manumittuntur. Qui religiosa mente in ecclesiae suae gremio servis suis meritam concesserint liberatem . . .

***) L. Ripuar. Tit. 48. c. 1. Hoc etiam jubemus, ut qualiscunque Francus Ripuarius seu Tabularius, servum suum pro animae suae remedio seu pro pretio secundum legem Romanam libertare voluerit, ut in ecclesia coram presbyteris, diaconibus, seu cuncto clero et plebe, in manu Episcopi servum tabulis tradat, et Episcopus archidiaconum jubeat, ut ei tabulas secundum legem Romanam, qua ecclesia vivit, scribere faciat; et tam ipse quam omnis procreatio ejus liberi permaneant, et sub tuitione ecclesiae consistant, vel omnem reditum status aut servitium tabularii eorum ecclesiae reddant . . .

angesehen, darum durch kirchliche Personen niedergeschrieben und von der Kirche beschützt wurden. Oftmals waren die Erben nicht geneigt, dergleichen Bestimmungen gelten zu lassen; wer sich aber widersetzte, wurde mit der Excommunication bestraft. *) Aehnlichen Mangel an Billigung fanden nicht selten auch die Freilassungen, die in der Kirche vor sich gegangen waren; oder vielmehr, da die Freigelassenen nicht sogleich in einer größeren, sie durch äußere Gewalt beschützenden Verbindung standen, bemächtigte sich oft der nächste beste der Wehrlosen, und machte sie zu seinen Sklaven. Was in der Kirche und aus religiösen Beweggründen geschehen war, nahm nun auch in diesem Falle die Kirche aus religiösen Beweggründen nach ihrer Weise in Schutz. So sagt die fünfte Synode von Orleans: „da wir von mehreren Seiten her erfahren haben, daß Diejenigen, welche in den Kirchen nach Landessitte von der Knechtschaft befreit worden waren, nach der Willkühr eines Jeden, wieder in die Knechtschaft zurückgebracht werden, so erklären wir, daß es gottlos sey, einen Befreiungsact, der in der Kirche mit Hinblick auf Gott stattgefunden, zu Nichte zu machen. Daher beschließen wir, durch die christliche Religion bestimmt, in gemeinsamem Rathe, daß jeglicher Sklave, der durch einen freigebornen Herrn befreit wurde, in der Freiheit bleibe, welche er von seinem Herrn erhalten hat. Eine solche

*) Concil. Aurel. IV. c. XXXII. Hard. Tom. II. p. 1439 — 1440. Studio sacerdotis in ea, quae constituta est a defunctis conditione, permaneant. Cui praecepto, si quis secularium humanae cupiditatis impulsu crediderit obviandum, quousque se corrigat, ab ecclesia suspendatur.

Freiheit soll, von wem sie auch beeinträchtigt werden mag, von den Kirchen vertheidigt werden, nur die Fälle der Schuld ausgenommen, in welchen die Gesetze ertheilte Freiheiten den Sklaven wieder abzunehmen vorschreiben. *)

Es ist oben gesagt worden, daß nicht überall im Mittelalter zu gleicher Zeit die Sklaverei aufgehört habe; ich will nun Dies, so weit meine Kenntnisse in dieser Sache reichen, nachweisen. In England waren wohl die wiederholten Eroberungen durch Fremde, und die daran geknüpften furchtbaren Verwüstungen und Unordnungen aller Art Ursache, daß hier Kauf und Verkauf der Sklaven noch etwa zweihundert Jahre länger dauerten als in Frankreich, Italien und Deutschland. Zwar wurde im J. 1009 vom König Ethelred auf die Bitten und Vorstellungen des Erzbischofs Elfeag von Canterbury und des Erzbischofs Ulstan von York eine Synode nach Aenham berufen, welche, wie sie überhaupt die Sitten der Engländer christlich zu mildern bemüht war, **) auch den Menschenverkauf in das Ausland besonders in heidnische Dienstbarkeit verbot; ***) aber wir ersehen zugleich hieraus,

---

*) Concil. Aurel. V. c. 7. a. 549. Hard. Tom. II. p. 1445.

**) Concil. Aenhammense c. VII. Hard. Tom. VI. P. I. 765. Sapientes etiam decernunt, ut pro delicto modico nemo Christianum morti adjudicet; sed in misericordia potius leges administret ad utilitatem populi; et non pro modico eum perdet, qui est opus manuum Dei, et mercimonium ejus magno comparatum pretio esset.

***) l. l. c. 77. Sapientes etiam decernunt, ut nemo Christianum et insontem pretio tradat extra patriam, praesertim in pagani alicujus servitium; caveat autem diligenter, ne

daß in England noch zu Anfang des eilften Jahrhunderts erst anzustreben war, was im fränkischen Reiche schon am Ende des achten Jahrhunderts wenigstens in der Gesetzgebung vollbracht gewesen. Ja zu Anfang des zwölften Jahrhunderts finden wir in einer englischen Gesetzessammlung noch Bestimmungen über die verschiedenen Arten von Sklaven; hienach ist anzunehmen, daß, wenn auch seit dem Concil von Aenham kein Menschenverkauf mehr ins Ausland stattfand, gleichwohl noch im Inlande die volle Sklaverei und der damit verbundene Menschenverkauf bestand. *) Unter demselben Heinrich aber saß auch auf dem erzbischöflichen Stuhle von Canterbury ein Mann, einer der größten Kirchenhirten und Gottesgelehrten der christlichen Kirche, der heilige Anselmus, und sein mächtig vom Geiste Gottes getriebenes Gemüth setzte dem Gräuel in England ein Ziel. Während seines mit so großer Seele unter Wilhelm II. und Heinrich I. geführten Kampfes für die Kirchenfreiheit handelte es sich einst auch darum eine sittenverbessernde Synode abhalten zu dürfen, welche Wilhelm hartnäckig verweigerte. Einer der wichtigeren Punkte betraf die Abstellung des Menschenhandels. Erst der genannte Heinrich, persönlich voll Hochachtung und Verehrung gegen Anselm, und nur durch die vor seiner Regierung schon aufgeworfene und vielfach verhandelte Frage wegen der Laieninvestitur verschiedener Ansicht, gestattete die längst gewünschte Versamm-

illam animam perdet, quam Dominus noster Jesus Christus suo sanguine mercatus est.

*) Leges Henric. I. c. 76. Alii natura, alii facti, alii emtione, alii redemtione, alii sua vel alterius datione (servi sunt).

lung. Sie wurde zu London i. J. 1102. in der Weise abgehalten, daß zugleich alle Reichsgroßen die Einladung dazu erhielten, um, was die Synode beschlöße, zur ernsten Angelegenheit Aller zu machen, und durch einträchtiges Zusammenwirken sämmtlicher Stände zur Ausführung zu bringen. *) Unter den vielen wichtigen Beschlüssen findet sich nun auch der, daß künftig der ruchlose Handel mit Menschen, die in England wie das unvernünftige Vieh verkauft würden, in gar keiner Weise mehr stattfinden dürfe. **)

Aus Giralds Geschichte der Eroberung Irlands unter Heinrich II. von England ersehen wir jedoch, daß auch dieser Kirchenbeschluß keine solche Achtung fand, wie der Christ und Menschenfreund sie wünschen mußte. Manche Engländer verkauften auch nachher noch selbst Kinder und Verwandte in die Sklaverei, wahrscheinlich auf verborgenen Wegen, Kaufleute boten sie in Irland feil, und dessen Bewohner nahmen keinen Anstand, die Angebotenen an sich zu bringen. Deßgleichen

---

*) Concil. Londin. Hard. Tom. VI. P. II. p. 1863. Im Eingang der Synodalacten heißt es: „Huic conventui affuerunt, Anselmo Archipiscopo petente a rege, primates regni: quatenus, quidquid ejusdem concilii auctoritate decerneretur, utriusque ordinis concordi cura et sollicitudine ratum servaretur. Sic enim necesse erat, quum multis retro annis Synodali cura cessante, vitiorum vepribus succrescentibus, Christianae religionis fervor in Anglia nimis refrixerat.“

**) l. l. c. XXVII. Ne quis illud nefarium negotium, quo hactenus in Anglia solebant homines sicut bruta animalia venundari, deinceps ullatenus facere praesumat.

kauften sie Seeräubern die Menschenbeute ab. Auf daß nun die Engländer nicht mehr verkauften, hing davon ab, daß die Irländer nicht mehr einkauften. In dieser Beziehung wurde nun ein wichtiger Beschluß auf der Synode zu Armagh i. J. 1171 gefaßt. Die versammelten Bischöfe stellten den Irländern ihre eben erfolgte Unterjochung unter Heinrich II. als eine gerechte Strafe für das „entsetzliche Verbrechen" dar, Menschen gekauft zu haben, um sie in so schmachvolle Knechtschaft zu bringen. Das Concil setzte den Beschluß durch, allen englischen Sklaven auf der ganzen Insel die Freiheit zu gewähren. *) Von dieser Zeit an finde ich keine

*) Girald. Cambrens. Hibern. expugn. c. XXVIII. Convocato apud Ardmachiam totius Hiberniae clero et super advena, rum in insulam adventu tractato diutius et deliberato, tandem communis omnium in hoc sententia resedit: propter peccata scilicet populi sui, eoque praecipue, quod Anglos olim, tam a mercatoribus, quam praedonibus et piratis, emere passim, et in servitutem redigere consueverant, divinae censura vendictae hac eis incommodum accidisse, ut et ipsi quoque ab eadem gente in servitutem vice reciproca jam redigantur. Anglorum namque populus adhuc integro eorum regno, communi gentis vitio, liberos suos venales exponere, et priusquam inopiam ullam aut imediam sustinerent, filios proprios et cognatos in Hiberniam vendere consueverant. Unde et probabiliter credi potest, sicut venditores olim, ita et emptores, tam enormi delicto juga servitutis jam meruisse. Decretum est itaque in praedicto concilio, et cum universitatis consensu publice statutum, ut Angli ubique per insulam,

Spuren von Menschenhandel mehr weder in Irland noch in England. Uebrigens zeigt die ganze Geschichte des eben gerühmten Beschlusses sehr klar, daß schon längst vorher in Irland das Gefühl des Unwürdigen, das in der Sklaverei lag, vorhanden war, geweckt durch die christliche Predigt; daß aber die traurige Katastrophe der Insel unter Heinrich II. die Gemüther empfänglicher für die priesterliche Zusprache machte, den Willen stärkte und ihm Kraft gab, endlich zu vollziehen, was bereits als gut und heilsam erkannt war.

Böhmen, dessen Bewohner gegen Ende des IX. Jahrhunderts und im Anfange des X. zum Christenthum bekehrt wurden, kam auch mit allen an das Heidenthum geknüpften Abscheulichkeiten in den Umfang der christlichen Kirche. Da aber die benachbarten Deutschen in Ansehung unserer Frage mit edlem Beispiele schon voranleuchteten, da deutsche Missionäre in Böhmen wirkten, und dasselbe auch einem deutschen Bischof, dem von Regensburg, anfangs zugegeben war, so fiel hier das Häßliche des Menschenverkaufs verhältnißmäßig

---

servitutis vinculo mancipati, in pristinam revocentur libertatem. — Aehnlich leitete der Abt Gulbert von Nogent † 1124 die Unterwerfung der orientalischen Christen unter Barbaren von ihrer Duldung der Sklaverei und ihrem Menschenhandel ab. Gesta. Dei per Francos (Geschichte des ersten Kriegszugs) sagt er l. I. c. 2.: „Tacco quoque contra consuetudinem latinam, marium, faeminarumque, dignitatis etiam christianae personas, indifferenter emi, ac si bruta animalia distrahi, et longius a patria ad crudelitatis augmentum, ut gentilium fiant mancipia, vendendas emitti.

weit früher auf, und wurde weit früher bekämpft, als in jenen Ländern, in welchen das Gefühl des Verabscheuungswerthen solchen Unwesens erst rein aus dem Christenthum heraus erzeugt werden mußte, ohne jeglichen Beistand äußerer Ueberlieferung und irgend gegebenen Vorbildes. Schon mit dem Ende des X. Jahrhunderts wurde daher in Böhmen gewaltig gegen Menschenkauf und Verkauf gesprochen und gehandelt, also da es kaum ein Jahrhundert der Kirche einverleibt war. Der heilige Adalbert, Erzbischof von Prag, ist es, der hier vorzugsweise hervortritt. Er war der Sohn eines böhmischen Edlen, den der Verfasser der Biographie unseres Heiligen einen reichen Grafen nennt, und hatte den Namen Woitiech in der Taufe erhalten. Seine religiöse Erziehung wurde dem heiligen Adalbert, Erzbischof von Magdeburg, einem um die Bekehrung der slavischen Stämme hochverdienten Priester anvertraut; seine gelehrte Bildung aber dem Mönche Ochtrich in Magdeburg, der sich als Lehrer einen sehr geschätzten Namen erworben hatte. Neun Jahre war Woitiech bei ihm geblieben. Von Magdeburg brachte er einen glühenden Eifer für das Studium der hl. Schrift, und strenge und ernste Sitten mit nach Prag zurück, wo er bald zum Erzbischof gewählt wurde, und den Namen Adalbert aus Verehrung gegen seinen Erzieher annahm. Eifrigst widmete er sich dem Predigtamte, und alle priesterlichen Tugenden zierten ihn. Aber von einer Gabe war er verlassen, von der der Geduld. Sein frommer Eifer glaubte in wenigen Jahren die Vielweiberei der Böhmen, und den Menschenhandel ausrotten zu können. Es gelang ihm nicht; da wallfahrtete er nach Rom und wollte sich eines Amtes be-

geben, für welches er sich untauglich hielt, denn den Mangel an Erfolg schrieb er seiner Ungeschicklichkeit zu; aber der verständige Papst sprach ihm Muth ein, und schickte ihn mit der Fürbitte um Ausdauer und Beharrlichkeit nach Böhmen zurück. Doch die Böhmen nahmen ihn nicht wieder an, indem sie erklärten, daß er Lasten auferlege, die für ihre Schultern zu schwer seyen. Adalbert verkündete nun den Preußen das Evangelium, und wurde Märtyrer (i. J. 997.). Das Blut des Märtyrers aber wirkte mehr, als das Wort des Bischofs; die Böhmen betrachteten sich als seine Mörder, und wallfahrteten bald in großen Schaaren nach Gnesen — wohin seinen Leichnam die Polen um schweres Geld liebevoll gebracht hatten — zur Sühne und zur Verehrung. Auch raubten sie seine Gebeine, und konnten sie nicht anschauen, ohne sich ihrer Laster zu schämen und legten sie ab. *)

In Schweden, welches im zwölften Jahrhundert vollends zum Christenthum bekehrt worden war, hörte die Sklaverei schon im dreizehnten auf. Stiernhöök sagt in seiner Darstellung des alten Rechts der Schweden und Gothen: „nachdem die Unsrigen überzeugt worden waren, es zieme sich für Christen nicht christliche Sklaven zu haben, die ja auch Miterben der himmlischen Herrlichkeit seyen, so haben unsere Könige in frommem Eifer mehrere Arten ausgedacht, nach welchen ohne Schaden der Herren die Sklaverei allmälig abgeschafft werden könnte. Zuerst wurde hienach die Schenkung der Freiheit als ein Gott sehr wohlgefälliges und für das

*) S. Vit. S. Alberti nn. 4. u. ff. in Acta SS. Benedicti. Saec. V.

Seelenheil nützliches Werk empfohlen. In Folge davon befreiten fromme und gottesfürchtige Männer eigene und fremde Sklaven u. s. w." *) Die Sache entwickelte sich in folgender Weise. Nachdem durch das evangelische Wort die Gemüther längst vorbereitet waren für die Einsicht, daß unter Christen Sklaverei nicht fortbestehen könne, und viele Sklaven auch bereits von Einzelnen befreit waren, langte i. J. 1223. der päpstliche Legate Gunhelmus, Cardinal und Bischof von Sabina aus Norwegen in Schweden an; neben anderen Bemühungen grausame Gebräuche daselbst aufzuheben, richtete er auch seine Aufmerksamkeit auf die Sklaverei, und drang auf ihre Vernichtung. **) König Berger Jarl verbot hierauf den Verkauf freier Menschen, so wie auch, daß sich Jemand selbst zum Sklaven mache; sein Enkel fügte noch die Bestimmung bei, daß ein Sklave schon darum, daß er verkauft worden, frei seyn solle. Magnus Smeek hob endlich während einer Reise durch seine Lande die Sklaverei ganz und gar auf, indem er allen Sklaven öffentlich die Freiheit ertheilte. ***) Er berief sich hiebei darauf, daß Christus die Gestalt eines Knechts angenommen, um alle Knechte frei zu machen. Frei-

*) Joh. O. Stiernhöök de jure, Suenonum et Gothorum vetusto. Holmae. 1682. p. 218 -- 19.

**) l. l. p. 227. Postquam autem Cardinalis Gunhelmus Sabinensis, qui tempore regis Erici Blaesi in Sueciam et Norvegia venit, ut sacerdotibus conjugia interdiceret, inter alia etiam ferri igniti et servitutis abrogationem ursisset etc.

***) l. l. p. 226.

lich kam Christus nicht unmittelbar deßwegen um diese Knechtschaft aufzuheben, sondern die Knechtschaft der Sünde; allein mit der Aufhebung der letzteren war jene doch zugleich mitaufgehoben. Und so hatte es wohl auch der fromme König gemeint, gleich allen Jenen, welche, wenn sie biblische Gründe für die Aufhebung anführten, einige Zwischengedanken, die den Obersatz und Schlußsatz regelrecht verbunden hätten, nicht ausgesprochen haben.

Diese heilige Geschichte können wir nicht verlassen, ohne noch auf einen höchst verdienstvollen geistlichen Orden hinzuweisen, der sich der Loskaufung der Gefangenen und zu Sklaven Gemachten widmete. Im Mittelalter waren beständig viele Christen bei der sie rings umgebenden Heidenwelt in Gefangenschaft, und bei mangelnder Auslösung in der Gefahr lebenslänglicher Sklaverei. Bei Einfällen in christliche Gebiete wurden immer eine größere oder kleinere Menge Menschen zur Beute gemacht und oft in Ketten mitfortgeschleppt, andere wurden auf Wanderungen ergriffen, besonders traf Handelsleute auf ihren Geschäftsreisen häufig dies Loos, namentlich im Mittelmeere, wo eine Masse von Raubschiffen allenthalben lauerten. Es ist hier der Ort nicht, die mannichfachen Leiden und all den unsäglichen Jammer zu beschreiben, dem die Geraubten ausgesetzt waren, und dessen Gedanke auch ihre Angehörigen unaufhörlich und namenlos quälte; es genügt die Bemerkung, daß die Mißhandlung zumeist gerade deßhalb so schwer war, um durch die Kunde von derselben die Geneigtheit zur Loskaufung zu vermehren, und daß nur um den Preis des Glaubens an Christus und der ewigen Seligkeit irdisches Wohlergehen

namentlich unter den Mahomedanern zu gewinnen war. Dieſe Zuſtände waren die Erzeuger eigenthümlicher chriſtlicher Tugenden; die Theilnahme an ſo großem Unglück forderte die ganze Kirche zu innigen Gebeten auf, *) und der Prieſter verrichtete ſie nicht ſelten täglich in der Meſſe; die kirchlichen Einkünfte wurden zum Theil dem Zwecke der Loskaufung gewidmet, **) und die mitleidsvollen Biſchöfe trugen kein Bedenken, wie in den alten Zeiten der Kirche, ſelbſt Tempelſchätze in ſolchen Fällen nicht zu ſchonen. Vom heiligen Rembert, Erzbiſchof von Bremen-Hamburg, ſagt z. B. Adam von Bremen: „er verwandte faſt ſein ganzes Vermögen, um Gefangene loszukaufen. Weil er noch viele Chriſten in der kläglichſten Lage zurückgehalten ſahe; ſo nahm er keinen Anſtand, zu dem Ende die Altargefäße zu verkaufen, indem er mit dem heiligen Ambroſius ſagte: „„beſſer iſts dem Herrn die Seelen, als das Gold zu bewahren.““ Dieſe Gefäße, wodurch die Seelen vom Tode gerettet werden, ſind demnach von hohem Werthe.“ ***) Als dieſer wahre Jünger Chriſti keine anderen Schätze mehr zu ſpenden hatte,

---

*) Concil. Aurel. IV. c. XXIII. Hard. Tom. II. p. 1439 — 1440.

**) Concil. Cabilon. a. 650. c. IX. Hard. Tom. III. p. 949. Pietatis est maximae et religionis intuitus, ut captivitatis vinculum omnino a Christianis redimatur etc.

***) Nach der Ueberſetzung aus dem Lateiniſchen von Carſten Miesegaes, Bremen, 1823. Kap. 34. S. 71 — 72. Adam von Bremen ſchöpfte aus der Vita S. Remberti c. 18. ap. staphorst I. p. 267.

gab er einſt ſelbſt ſein Pferd hinweg, deſſen er wegen ſeiner weiten Miſſionsreiſen doch ſo bedürftig war. *)

Lange war indeß keine Einheit in dieſen Beſtrebungen chriſtlichen Mitgefühls. Was jedes von Theilnahme ergriffene Gemüth für ſich, oder höchſtens in Verbindung mit wenigen Anderen in ſeiner nächſten Umgebung in ſehr beſchränkter Richtung thun konnte, geſchah; wie Viele wurden aber nicht in die Sklaverei abgeführt, die ohne Verbindungen von Niemand gekannt waren, die keine lebendige Seele vermißte, und darum auch nicht aufſuchte; wie Viele von deren Schickſal Niemand wußte; wie Viele, deren Loos wohl bekannt geworden war, für deren Befreiung aber die Kräfte Weniger nicht ausreichten? Bei alle dem war die Auslöſung, ſo lange ſie nicht in einem großen Zuſammenhang, planmäßig, und von Perſonen geleitet war, die durch lebenslange Erfahrungen mit allen Mitteln und Wegen vertraut und durch ausgedehnte Verbindungen mächtig waren, viel zu koſtſpielig und noch dazu höchſt unſicher. Endlich traf im zwölften Jahrhundert der menſchenfreundliche Johann von Mata, von höherer Liebe getrieben, als ſie ſich aus der kalten, gnadenblößten Men-

*) A. a. O. S. 75. „Als er einſt in die Gegend Dänemarks kam, wo er der neuen Chriſtenheit eine Kirche erbaut hatte, und welcher Ort Sliaswig heißt, bemerkte er eine Menge chriſtlicher und mit Ketten gefeſſelter Sklaven. Er verrichtete daſelbſt ein doppeltes Wunder; denn er ſprengte die Ketten durch ſein Gebet (erweichte die Herzen der Heiden durch ſein Gebet zu Gott und Bitte um Erbarmen) und kaufte die Gefangenen durch ſein Pferd los.“

schenbrust zu entwickeln vermag durch Stiftung eines eigenen Ordens die erwünschteste Abhülfe. Das Schloß Faucon in der Provence war i. J. 1160 seine Geburtsstätte, und die Schule von Aix der Ort, an welchem dem vielbegabten Knaben die Anfangsgründe der Wissenschaften mitgetheilt wurden. Wie wir es häufig in der Geschichte der christlichen Kirche finden, daß sich die Personen, welchen ein außerordentlicher Beruf vom göttlichen Geiste geworden ist, im noch ganz dunkeln Gefühle ungewöhnlicher Bestimmung und Kraft, aus dem Kreise des gewöhnlichen Lebens in tiefe Einsamkeit zurückziehen, um daselbst den unbestimmten Drang zur Klarheit des Gedankens ungestört sich entfalten zu lassen, so wählte sich auch Johann von Mata die Einsamkeit zum Orte, an welchem sich wohl am ehesten Licht über die Gewalten verbreiten könnte, die sich in seinem Innern regten und gährten. Doch sein Geist hatte noch nicht Nahrung genug von Außen empfangen, als daß es wünschenswerth gewesen wäre, daß er sich jetzt schon praktischen Zwecken ausschließend widmete. Er besuchte daher die Universität zu Paris, erwarb sich einen großen Umfang gründlicher Kenntnisse und wurde daselbst Doctor der Theologie. Hierauf lebte er wieder in der Einsamkeit bei dem Eremiten Felix von Valois, einem Prinzen aus dem königlichen Geschlechte. Nun wurde er sich der Idee seines Lebens klar bewußt, und theilte sie seinem Freunde mit, welcher selbst auch mit Begeisterung in sie einging, und ein dem Wohle der Menschheit in solcher Weise gewidmetes Leben der Contemplation und dem Einwirken auf Wenige, die ihn etwa besuchten, vorzog. Beide reisten sofort nach Rom, um dem Papste Innocenz III. ihren Plan zur

Genehmigung und Beförderung vorzulegen. Nachdem er über die ihm unbekannten Personen die nöthigen Nachrichten vom Bischof von Paris und dem Abte von St. Victor eingesammelt und Alles reiflich erwogen hatte, drückte er in einer Bestätigungsbulle seine große Freude über solche Aufopferung aus, und nahm die Anstalt in seinen mächtigen Schutz. Das Institut war aber folgendes.

In einer einfachen, anspruchslosen Regel, die nicht nur keine Anpreisung ihrer Verfasser, sondern nicht einmal eine Auseinandersetzung des Wohlthätigen und Großartigen ihrer Absichten enthält, sagen sie, daß sie Häuser zu je sechs Personen gründen, und den dritten Theil von allen den Gaben, die ihnen geschenkt werden möchten, zur Loskaufung von Gefangenen, die wegen ihres Glaubens an Christus von Heiden in Kerkern festgehalten würden, bestimmen; das zweite Drittel zur Unterhaltung eines Hospitiums in jedem ihrer Häuser aussetzen, und das dritte endlich für die Ordensgenossen, zur Bestreitung der Kosten ihrer Nahrung, ihrer Häuser, ihrer weiten Reisen u. s. w. verwenden. Der Vorsteher einer solchen Niederlassuug hieß Diener (minister), der Vorsteher des ganzen Ordens Oberdiener (minister generalis); so daß also ihr Amt als ein Dienst betrachtet wurde. Letzterer wohnte in Cerfroi, der Hauptniederlassung, in einem Hause, das die Gräfin Margaretha von Burgund der Genossenschaft geschenkt. Das Kleid war weiß, und ein roth blaues Kreuz machte Jeden als diesen bestimmten Ordensgenossen kenntlich, und deutete zugleich an, in wessen Dienst sie stünden, in dem des Gekreuzigten, und Wem zu Liebe sie lebten und wirkten. Die Nahrung sollte nur dürftig seyn; der Genuß von Fleisch

wurde ſchon zu koſtbar und zu theuer erachtet, daher er nur dann geſtattet wurde, wenn es ihnen unterwegs von Gaſtfreunden vorgeſetzt, oder ſonſt geſchenkt wurde. Ihre Kirchen, in welchen ſie ſonntäglich predigten, ſollten alle der Trinität gewidmet ſeyn, daher auch der Orden der der Trinitarier hieß. Von einer dem heiligen Mathurius gewidmeten Kirche in Paris, welche ihnen das Kapitel dieſer Stadt geſchenkt hatte, erhielten ſie in Frankreich auch den Namen der Maturiner (Andere leiten ihn von Johann von Mata ab); Eſelsbrüder aber wurden ſie genannt, weil ſie ihrer urſprünglichen Regel nach nicht auf dem ſtolzen und theuern Pferde, ſondern auf dem demüthigen und wohlfeileren Eſel ihre Reiſen machten.

Gottes Segen waltete über dieſem Inſtitute; er eröffnete für deſſen, oder vielmehr für ſeine Zwecke die Herzen der Menſchen, ſo daß ſich bald die Brüder im Stande ſahen, Reiſen zur Löſung der Gefangenen in die afrikaniſchen und aſiatiſchen Raubſtätten zu machen, und oft waren ſie ſo glücklich mit mehreren Hunderten von Befreiten in die europäiſchen Länder zurückzukehren, und Vätern und Müttern die Freude ihres Lebens und die Hoffnung und Stütze ihres Alters, trauernden und verlaſſenen Gatten den Gatten, armen Waiſen ihre Pfleger und Erzieher, zurückzuführen. Um Familien glücklich zu machen, iſt es oft nöthig, ſelbſt keine zu haben; und um Andern möglichſt große Freude zu bereiten, ſich nicht zu freuen, wie Andere, ſondern darüber, daß Andere durch uns ſich freuen können; denn verſchiedene Gaben ſind ausgetheilt, Ein Geiſt aber iſts, der da wirkt Alles in Allem.

Die erſten Befreiungsreiſen machten die Brüder mit päpſtlichen Empfehlungsbriefen an die Beherrſcher der Länder, in

welche sie sich begaben, bis sie eigenen Credit erlangt und ihn befestigt hatten. Je thätiger sie sich aber erwiesen, und je gesegneter ihre Thätigkeit war, desto mehr Unterstützungen wurden ihnen zu Theil, so daß sie vierzig Jahre nach ihrer Stiftung 600 Häuser in beinahe allen europäischen Ländern besaßen; selbst das äußerste Schottland gründete 13 Niederlassungen für die Trinitarier. *)

Ich habe nun mitgetheilt, was mir aus meinen Sammlungen über diesen Gegenstand, die mittelalterliche lateinische Kirche betreffend, mittheilenswerth schien; ohne Zweifel ist mir manches Wichtige entgangen, und wird mein Beitrag durch die Beiträge Anderer beträchtlich vermehrt werden können. Möchten auch sie dieselben dem Publikum nicht vorenthalten! Ueber die Aufhebung der Sklaverei in der mittelalterlichen orientalischen Kirche, und über die christlichen Bestrebungen im spanischen Amerika zu diesem Zwecke, insofern sie noch innerhalb der Grenzen des XV. Jahrhunderts liegen, werde ich später, wenn es Gottes Wille ist, einige Abhandlungen liefern.

Zum Schlusse der gegenwärtigen aber bitte ich jeden christlichen und nichtchristlichen Leser, eine Vergleichung zwischen dem Christenthum und dem Islam anzustellen, der, zu derselben Zeit entstehend und sich ausbreitend, in welcher vom

christ-

*) S. Luc. Holsten. regul. monast. ed. Aug. Vindel. 1756. Tom. III. p. 3. seq. mit der kritischen Einleitung dazu, und Fleury hist. eccles. l. LXXV. c. 9. (Ed. Par. 1740. 8. Tom. XVI. p. 21.)

christlichen Abendlande die Sklaverei ausgestoßen wurde, bis auf den heutigen Tag noch keinen Versuch nach dieser Richtung hin gemacht hat! Nur der Glaube, daß Gott in Christo aus Liebe und Barmherzigkeit, aus freier Gnade Mensch geworden, bringt lebensvolle, göttliche Wärme in die erstarrte, kalte Menschenbrust, und löset den Winter, der ihre edelsten Kräfte gefangen hält, und allgemach tödtet.

Dr. Möhler.

Mittheilungen über den Strophenbau der hebräischen Poesie; nebst einer neuen Ansicht über das räthselhafte Sela.

Fast allgemein nimmt man an, daß die äußere Form aller hebräischen Poesie des A. T., besonders im Vergleich mit den Dichterwerken der Griechen und der Römer, nur sehr unvollkommen, ja völlig formlos sey. Man legt nämlich gerne den gewohnten Maaßstab an, und setzt hier, vorzüglich nach Lowth's gelehrten Untersuchungen über die hebräische Poesie, voraus, der Rythmus der letzteren „beschränke sich lediglich auf ein rythmisches Ebenmaaß der einzelnen Sätze" oder Verse in Ansehung der geringen Zahl ihrer Glieder; was man daher Parallelismus der Glieder genannt hat. Das Nähere darüber findet sich namentlich in de Wette's Commentar über die Psalmen, 3te Aufl. S. 37 — 76.

Zwar ist nur durch gefällige Mischung der verschiedenen Arten von Parallelismus, durch Abwechslung im Längemaaß oder in der Zahl und Stellung der Versglieder ein freies und angenehmes Spiel der Gedanken und im Einzelnen eine schöne Ebenmäßigkeit derselben zu erreichen. Auch hat die Formlosigkeit, wenn sie in dem Mangel eines Sylbenmetrums bestehen soll, nach de Wette's Bemerkung (S. 46.), „in der That etwas Erhabeners, als die streng gebundene Form; und da Erhabenheit der Charakter der hebräischen Dichtung ist; so kann man wohl den Mangel eines Versmaaßes bei ihr natürlich finden."

Indeß scheint „das große Naturgesetz der Symmetrie, welches sich überall darstellt und dem einfachen Naturmenschen so nahe liegt, zum Voraus die Vermuthung zu begründen, daß der hebräische Dichter, wie er im Bau der einzelnen Verse nach größtem Ebenmaaß der Glieder strebte, auch wohl in der Anordnung der Verse und im ganzen Bau eines poetischen Stücks nicht völlig ungebunden war, sondern von demselben Gesetz des Ebenmaaßes geleitet wurde." Es sind dieß Worte aus einer Abhandlung, die sogleich näher zu bezeichnen ist. Auch verdient hier betrachtet zu werden, was schon Herder (Geist der hebr. Poesie. IIr Thl. Nro. IX.) in dieser Hinsicht Treffliches bemerkte:

„Sobald sich das lyrische Gemälde, entweder dem Umfange seines Gegenstandes oder der Fülle der Empfindung nach, erweitert, fordert es Abwechselung, Gegensätze, eine Mannigfaltigkeit der Glieder, die wir dort (in der Strophe des Verses nämlich) nur in der Knospe, in einer kleinen Wendung des Bildes gewahr wurden. — — So hat

denn die Ode Anfang, Mittel und Ende, deren das letzte sich zum ersten kehrt und das Ganze zu einem lyrischen Kranze macht." — Und weiterhin heißt es: „Jede Empfindung hat ihr Ganzes. Die Trauer die sich zur Freude hebt; der Schmerz, der sich zur Ruhe senket; die Ruhe, die freudiges Zutrauen wird; die Betrachtung, die sich zuletzt in Entzücken verliert; das Entzücken, das sich zur ruhigen Betrachtung mildert — jeder Affect hat seinen eignen Gang, er gibt mithin einen ambitum des lyrischen Gesanges, wobei man am Ende Vollendung fühlt."

So glaubten auch andere Ausleger, insbesondere Lowth, da und dort einen strophischen Bau der poetischen Stücke des A. T. zu bemerken, und ahneten eine weiter verbreitete Symmetrie. Allein dabei blieb es stehen. Weil man von fremdartigen Ansichten ausging, und nicht jene strenge Regelmäßigkeit der Strophen, wie in griechischen und römischen Dichterwerken finden konnte, so wagte man es nicht, weiter zu schließen; andrerseits wies man dergleichen Vermuthungen als unerweislich, als reine Willkühr zurück. — So standen die Sachen, als im Jahr 1831 in den theol. Studien und Kritiken *) eine sehr gründliche Abhandlung über die Strophen der hebräischen Poesie erschien. Verfasser dieser Abhandlung ist Prof. Dr. Köster in Kiel. Seine Nachweisungen machen es höchst wahrscheinlich, daß alle hebräische Poesie strophischer Natur sey, oder ihre Verse zu symmetrischen Abschnitten verbinde. Diese Entdeckung, von deren Richtigkeit mich die eigene Untersuchung von mehr als fünfzig

*) S. 40 — 114.

Stücken noch mehr überzeugte, verdient wohl mehr Beachtung, als sie, wie es mir scheinen will, bisher gefunden hat, und ich denke, es wird den Lesern dieser Blätter nicht unangenehm seyn, wenn ich den Gegenstand nach Köster's Abhandlung darstelle, und dann auch über das räthselhafte Sela meine eigenen Beobachtungen hinzufüge.

I. Das Wesen des hebräischen Strophenbaues.

Nach denselben Regeln und mit denselben Freiheiten, wie die Versglieder den Vers bilden, entsteht auch aus den Versen die symmetrische Strophe und durch die mannigfaltige Verbindung solcher Strophen Dasjenige, was wir strophische Symmetrie nennen mögen; denn es sind eben die Gesetze des Ebenmaaßes die die Strophe bestimmen. Wie in den Versen parallele und nichtparallele Glieder mannigfaltig gemischt sind, so finden wir Dasselbe auch in der Strophe beobachtet. Dem Ebenmaaß zu lieb bestehen diese Strophen nicht gern aus mehr als vier bis sechs Gliedern, und sie können auch in symmetrische Unterabtheilungen zerfallen. Auch wird alle Einförmigkeit sowohl im Längemaaß als in der Zahl ihrer Glieder zu vermeiden gesucht; und in dieser Freiheit neben der Regelmäßigkeit liegt nun sowohl der Charakter als die Schönheit ihres Baues; ganz dem entsprechend, was die resp. Armuth der hebräischen Sprache, bei der großartigen Einfachheit der hebräischen Poesie erwarten läßt, und keineswegs im Widerspruche mit der göttlichen Erhabenheit der letztern!

Es gibt also 1) bloße Wortstrophen; diese sind jedoch selten, da sie blos äußerlich zusammenhängen. Der Art sind

z. B. die alphabetischen Stücke; vergl. Ps. 25. 34. 112. 113. 119. 145. Sprüchw. 31. Klagl. 1—3. — Herrschend sind aber 2) die Gedanken-Strophen. Sie sind a) synonyme, wie z. B. Ps. 24. aus fünf zweigliedrigen Strophen besteht, von welchen die zweite und dritte gleichbedeutend, die vierte und fünfte fast gleichbedeutend sind. — b) Antithetische, wie gleich Ps. 1. wo dem Glück der Frommen (V. 1—3) das Elend des Sünders (V. 4—6) gegenübersteht. — c) Synthetische. So zerfällt Jes. 5, 1—6 in drei zweigliedrige Strophen: in der ersten wird die Pflege des Weinbergs beschrieben; in der zweiten überlegt, was mit ihm zu thun sey; in der dritten dessen Verwüstung beschlossen. — d) Identische. Dahin gehören die vier Strophen Jes. 14, 1—8: da V. 1. 2. die Ruhe des befreiten Israel geschildert; V. 3. 4. ein Spottlied über Babel damit verbunden, und V. 5. 6. und 7. 8. einen mit jener Ruhe verwandten Inhalt haben.

Uebrigens ist der Parallelismus der Strophen, da sie schon eine größere Gedankenreihe umfassen meistens der synthetischen und identischen Art; bei den Gliedern der Verse, die gleichsam das beständige Athemholen der Rede sind, mehr synonym und antithetisch. Eine andere Verschiedenheit besteht in Folgendem. Bei den Versen herrscht in Hinsicht auf die Zahl ihrer Glieder keine Regel; es entstände sonst eine widrige Steifheit. Die Strophen aber haben gern ein symmetrisches Zahlenverhältniß ihrer Glieder, welches, da sie größere Massen von Gedanken umschließen, die Harmonie des Ganzen ungemein hervorhebt und doch den leichten Fortschritt der poetischen Entwicklung nicht hindert. Es gibt also

1) Stücke mit gleichen Strophen. Diese bestehen gern aus 2 — 4, selten aus 5 — 6 Versen. Die aus vier oder mehr Versen bestehen, lassen sich immer wieder in zwei oder dreigliedrige Unterabtheilungen zerlegen; daher bei kleinern Strophen auch darauf zu sehen ist, ob sie nicht als Theile von größern Strophen zusammengehören. Jedoch können zwischen die gleichen Strophen noch Schaltverse eintreten, bald als Einleitung oder Beschluß, wie Ps. 21. 60. 73; bald um die Strophenabtheilung hervorzuheben, wie Ps. 48, wo das Schema ist: 3, 4, 1, 3, 3. (s. unten V.), Ps. 61, wo das Schema: 1, 3, 1, 3. vgl. 46. 57. 85. — Häufig sind aber auch 2) die Stücke mit ungleichen Strophen, ebenfalls verschiedener Größe, von 2 bis 6 Gliedern. Sie sind entweder parallel, da die gleichgroßen Strophen beisammen stehen (2, 2, 3, 3 u. s. w. vgl. Ps. 9.) oder doch regelmäßig durchkreuzt sind (2, 3, 2, 3). Oder sie sind antistrophisch, in gleicher Ordnung auf und absteigend, wie Ps. 29 [2, 2, 3, 2, 2]; 72 [1, 3, 3, 4, 3, 3, 2]; vgl. Ps. 21. auch Hiob 3. 11. 12. 13. wo das Kapitel 13 nach dem Schema: 1, 4, 1; 3, 3; 4; 3, 3; 1, 4, 1. und Kapitel 12 nach dem Schema: 2, 2, 5, 2, 4, 2, 5, 2, 2. componirt ist. — Oder sie sind auch stufenartig, indem die Strophen immer länger werden, wie Ps. 143, wo das Schema ist: 2, 3, 4, 4. Oder endlich dithyrambisch, d. h. stellenweise geregelt und dann wieder völlig ungebunden, wie z. B. Ps. 47, wo das Schema: 2, 2, 3, 2; Ps. 81, wo die Ordnung diese ist: 3, 2, 4, 3, 4. — Hiebei versteht es sich, daß die prosaischen Aufschriften eines Stücks, die öfters Einen oder zwei Verse ein-

nehmen, nicht mitzählen, wenn die Symmetrie des Strophenbaues bestimmt werden soll.

II. Charakteristische Eigenthümlichkeit desselben in verschiedenen heiligen Büchern.

1. In den Liedern vor David, z. B. im Lied der Debora, ist der Strophenbau noch minder vollkommen: der Strom poetischer Gedanken und Gefühle ergießt sich ungeregelt und durchbricht gern die symmetrischen Schranken. In allen Psalmen dagegen und prophetischen Stücken aus dem goldnen Zeitalter ist der Strophenbau sehr planmäßig. Frei bewegen sich in gezügeltem Laufe, bei allem Streben nach Ebenmaaß und Vollendung der Form, die Gedanken. Anders im letzten Zeitalter der hebräischen Poesie, aus welchem uns peinlich abgemessene oder bloße alphabetische Wortstrophen erscheinen oder Stücke, deren rhetorische Prosa alles Ebenmaaß verschmäht.

2. Der Strophenbau im Liede oder in lyrischen Stücken, so wie in dem planvoll angelegten, herrlichen Buche Hiob, ist vollkommener als der prophetische. Wo die Propheten mehr im rednerischen Charakter auftreten, da binden sie sich weniger an den symmetrischen Bau wie der Verse so auch der Strophen; genauer alsdann, wenn sie ihren Gegenstand lyrisch behandeln. Da bei den frühern Propheten dichterische Begeisterung vorwaltet, bei den spätern aber ruhige Betrachtung: so begreift man, warum sich die letzteren schon bedeutend dem eigentlichen Periodenbau (der Prosa) nähern.

III. Kennzeichen der strophischen Abtheilung.

Wenn das Bisherige Grund hat, so muß die strophische Abtheilung auch ihre Kennzeichen haben.

Ein leichtes Kennzeichen der Art wäre der Refrain, wo er vorkommt. Vgl. Micha 3. Ps. 42 und 43. Allein außerdem daß er selten gebraucht ist, steht er nicht allemal zu Anfang oder Ende einer Strophe. Das zuverläßigste Mittel bietet die Beobachtung der Sinn-Abschnitte und der natürlichen Ruhepunkte und Uebergänge im Fortgang eines Stücks. Gern sondern sich augenscheinlich einige Parthieen ab: hat man dieß gefunden, so dient es sogleich zum Maaßstab um das Weitere auszumitteln. Man achte also auf solche Verse, die gleichsam einen Wendepunkt des Ganzen darbieten, und gehe von da ins Einzelne. Man achte auf Verwandtschaft und Antithese der Gedanken, auf den Wechsel der Personen u. dgl. Oefters dienen Ausrufungen oder gewiße Redensarten und Partikeln (z. B. Hört! Siehe! Wehe! So spricht Jehova! An jenem Tag, Wenn, Weil u. s. w.) gleichsam zu Stichwörtern, um den Anfang einer Strophe anzudeuten. Manchmal sind wohl auch die Strophen nach dem Inhalt nicht so scharf gesondert; ja es kann zuweilen die Abtheilung in Sinnabschnitte streitig bleiben, besonders wo der Rythmus freier ist und Schaltverse eintreten. Nur wo durch ein strophisches Schema der Zusammenhang zerrissen würde, da ist dieß ein Fingerzeig, daß wir die rechte Eintheilung noch nicht gefunden.

Für ein besonderes Kennzeichen betrachtet auch Dr. Köster das besonders in den Psalmen häufige, sonst nur

Hab. 3. vorkommende Sela; jedoch nur in vorläufiger Andeutung und mit dem Versprechen, diesen Punkt anderswo ausführlicher abzuhandeln. Es wäre nun freilich erwünscht, an dem Sela so ein Zeichen der strophischen Abtheilung zu haben. Daß es aber mit dem vielbesprochenen, dunkeln Wort eine andere Bewandtniß hat, soll das Folgende zeigen, das Ergebniß einer genauen Untersuchung, die eben von dem Gesichtspunkt der strophischen Symmetrie am sichersten anzustellen ist. *) Welches ist also:

IV. Die Bedeutung des Sela.

In der Absicht, die von Köster gegebene Ansicht von dem räthselhaften Wort im Einzelnen weiter zu begründen, untersuchte ich die vierzig Psalmen in welchen ich das Sela vorfand, so wie auch Hab. 3. in Ansehung des Strophenbaus und legte mir ein Verzeichniß der strophischen Schemate oder Gestaltungen an, mit Bemerkung der Stellen wo das Sela steht, und der besondern Psalmenaufschriften die auf die musikalische Aufführung sich beziehen. Bald führte mich dieß Geschäft auf andere Gedanken und zuletzt zu einer Ansicht, die ich anfangs nicht erwartete, daß nämlich das Sela der Ausdruck eines vorzüglich starken, feurigen

*) Ob indeß Köster seine Zusage erfüllt hat, wüßte ich nicht. Wäre es wirklich der Fall, so würden wir uns entweder in den gleichen Ansichten begegnen und es läge darin ein Beweis, daß selbe nicht ohne Grund sind; oder unsere Ansichten wären abweichend, und es wäre dann Anlaß, Gründe und Gegengründe um so allseitiger abzuwägen.

Affekts seyn müßte und zum Texte gehörig weder Strophen-Abtheiler, noch Musikzeichen seyn könnte, wofür namentlich Gesenius, de Wette, Winer dasselbe halten. Jetzt nahm ich de Wette's Commentar über die Psalmen zur Hand, um die Ansichten dieses Gelehrten genau zu untersuchen, und über den dunkeln Punkt mich möglichst zu orientiren: wie erfreulich war nun meine Ueberraschung, hier in einer Note zu lesen, wie bereits Augusti (prakt. Einl. in die Ps.) eine der meinen ganz ähnliche Ueberzeugung ausgesprochen, welcher jedoch de Wette selber keineswegs beitritt. *) Es galt mir als ein Wink, daß ich das Richtige getroffen haben könnte. Ich lege nun das Ergebniß meiner Beobachtungen dar und suche, soweit es hier am Orte seyn mag, meine Ansicht zu begründen.

1. Auffallen muß es, daß wir das Wort Sela nur in den Psalmen, (in welchen es bei 70 Mal vorkommt) und beim Propheten Habakuk, Kap. 3 finden, wo wir es in dem lyrisch sich erhebenden Gebete dreimal finden. **) Dieß führt schon auf die Vermuthung daß es

*) „Augusti — findet nicht unwahrscheinlich, daß es ein Ausruf wie Hallelujah sey, mit dem es übrigens (Einen Fall ausgenommen) nicht vorkommt, was immer bemerkenswerth ist.“ Wie auch Mendelsohn's Psalmen-Uebersetzung die Bedeutung desselben anerkennt, werden wir weiter unten sehen.

**) „Ausgezeichnet ist Habakuk in kraftvoller Würde der Rede und Glanz und Erhabenheit der Bilder, mit seinem Scheitel die Sterne des Himmels berührend, zum höchsten Gipfel

vorzüglich der lyrischen Begeisterung angehört. Die Unregelmäßigkeit aber womit es da gefunden wird, enthält selbst eine Andeutung, daß es nicht so fast Ausdruck der Gedanken (Ideen, Begriffe) ist, die zwar eine subjektiv mannigfaltige aber doch regelmäßig wiederkehrende Darstellungsform mit sich bringen, als vielmehr Ausdruck der Empfindung, des so wandelbaren, eigenthümlichen Affekts. Zudem läßt sich beobachten, daß gerade die Psalmen welche das Sela haben, sich durch Stärke und Schwung der Begeisterung auszeichnen; es sind Sieges- und Triumphlieder, heiße Dankgebete, jubelvolle Preisgesänge, Ergießungen des Schmerzes und der Entrüstung, der Sehnsucht und Zuversicht; mit Ausnahme von Ps. 140 und 143 alle in den drei ersten Büchern der Psalmen (Kap. 1 — 89 incl.) enthalten, ein Umstand, der auf individuelle, subjektive Gemüthsstimmung und Denkart der besondern Verfasser hinweist.

2. Nun kann es ferner nicht als reiner Zufall angesehen werden, daß in allen vorkommenden Fällen das Sela im Fortgang eines lyrischen Stückes gerade an denjenigen Punkten sich findet, wo der steigende Affekt besonders stürmisch hervorbricht; um dann, nach einfachem Gesetz der Natur, sich wieder zu mildern und zu mäßigen, oder auch bald zu neuem Ausbruche anzuwachsen. Ueberall wo der Affekt sich concentrirt und besonders feurig wird, sey es Jubel oder Schmerz, sey es Sehnsucht nach dem Heiligthum, oder glühende Entrüstung über die Feinde Gottes u. d. dgl.; oder wo ein

---

hebräischer Redekunst sich emporschwingend." Umbreit in den theol. Stud. und Krit. 1833. 4. H.

großer Gedanke die Seele ergreift, darum gerne auch, wo die so bedeutsamen und hoffnungsreichen Namen Jakob, Joseph u. dgl. erwähnt werden: da finden wir dieses Sela. Man vgl. Pf. 39, 6. 12. 50, 6. 66, 4. 46, 8. 47, 5. 48, 9. 83, 9. 87, 3. 89, 38. 51.

3. Wie schon de Wette anerkennt (S. 32. a. a. O.), so ist es allerdings auch die Accentuation die dafür spricht, daß unser Sela zum Text gehört. Es findet sich immer, in der größten Pause des Verses stehend, mit den größten Accenten hervorgehoben; auch Pf. 3, 9. 21, 3. 88. 8. 11. durch das Dageſch conjunctivum an's vorausgehende Wort aufs engste angeschlossen: was eben voraussetzt, daß es mit dem Texte gelesen und gesungen worden. Die lebendige und stetige Tradition der Juden berechtigt aber zu vermuthen, daß die so ängstlich genauen Punctatoren hierin das Richtige trafen; und so lang nicht entschiedene Gründe dagegen aufgestellt werden können, wird man ihr Zeugniß nicht so geradehin abweisen dürfen. *)

---

*) Man beruft sich dagegen auf die Uebersetzung der LXX.: διάψαλμα, und erklärt dieß nach Suidas durch μελωδίας ἐναλλαγή. concentus mutatio, oder nach Hesychius durch μέλους διαλλαγή Veränderung der Tonart. So namentlich de Wette, zum Beleg, daß es „eine Taktveränderung oder die Wiederholung der Melodie um einige Töne höher." andeute.

Allein wäre es nicht möglich, daß, wenn das Sela doch ein Wort des Affects und vorzüglich durch Modulation des Gesanges hervorgehoben ward, bei der schwierigen Wahl des

4. Wir kennen freilich die Beschaffenheit der hebräischen Musik, wie sie vor Alters und namentlich im Davidischen Zeitalter blühte, nicht mehr. Sollte es aber auch der Fall seyn, daß diese Musik des Orients unserm Ohr nicht zusagen würde, so war sie doch gewiß ein lebensvoller Ausdruck eines tiefen Gefühls, und wir können immerhin fragen, wie das Sela, im Fall es Musikzeichen gewesen, etwa zur Anwendung kam.

Daß es weder Pause, noch Intermezzo, noch Taktveränderung sagen will, erhellt schon daraus daß es öfters am Schluß eines Stückes vorkommt. Auch die Meinung, es möchte so viel seyn als dacapo, hält nicht Stand; sie ist zu künstlich und willkührlich (vgl. Winer's Bearbeitung von Simonis lexicon hebr.); so wie mit der strophischen Symmetrie nicht wohl vereinbar (m. s. unten das zweite Probestück); wozu noch die obigen Momente kommen.

Es wird aber auch seine Schwierigkeiten haben, wenn es Erhebung des Gesangs, Uebergang zu einer höhern oder

---

griechischen Ausdrucks es gerade deßhalb mit διάψαλμα gegeben wurde, um damit prägnant anzudeuten, daß hier die Fülle des Gesanges ausströmen und gleichsam sich erschöpfen soll? Es war dann etwa s. v. a. „Gesang, Gesang, ströme!" oder: „Singet, lobsinget!" — mithin eine aus dem Leben genommene, mehr praktische als etymologische Uebersetzung des Worts, die mit dem Charakter der nicht immer gar zu glücklichen LXX Version wohl vereinbar ist, und wenigstens nicht als Gegenbeweis wider unsre durch innre und äußre Gründe gestützte Darstellung gelten kann.

überhaupt zu einer andern Tonart bedeuten soll. Wenn der König David in weit höherm Grad als es vorher Statt fand, die Musik zur Feier des Gottesdienstes aufnahm, wenn er Tausende von Leviten, in Klassen und Chöre geordnet, mit ihren Musikvorstehern, der Tempelmusik widmete *), wenn wir dann auch von Sängern und Sängerinnen lesen die an Davids und Salomos Hof gehalten wurden: so haben wir uns die musikalischen Einrichtungen für die Aufführung der Psalmen gewiß vollkommen zu denken und dürfen wir annehmen, daß es zum Behuf der Melodie keines solchen Nothbehelfs, als Musikzeichen, bedurfte, welches ja sonst in mehreren, wo nicht in allen Psalmen vorkommen sollte. Bloße Abwechselung der Tonart, je nach Inhalt und Affect eines Stücks, verstand sich von selbst und fehlte es da gewiß nicht an andern Mitteln, die Melodie für Sänger und Tonkünstler zu bestimmen. Häufig enthalten schon die Aufschriften der Psalmen derlei Bestimmungen; auch das לְמְנַצֵּחַ war nicht ohne Bedeutung. Was uns jetzt dunkel, war damals verständlich. Vgl. Ps. 4. 9. 20. 39. 46., lauter Stücke, worin zugleich das Sela vorkommt.

Sollte aber ein Aufsteigen zu höhern Tönen, oder die Wiederholung der Melodie um einige Töne höher damit bedeutet werden, so wäre kaum zu erklären, wie es öfters ganz am Ende eines in sich abgeschlossenen Stückes gefunden wird, und wie bei der Ungleichheit des Inhalts und Affects den an verschiedenen Stellen das Sela begleitet,

*) 1 Chron. 6 und 15. 2 Sam. 19, 35. Pred. 2, 8.

ein gleichförmiges Aufsteigen zu gewißen höhern Tönen passend seyn könne. Vgl. das oben Gesagte über dacapo. Als Zeichen für eine höhere, eigenthümliche Tonart dürfte es wohl auch zu Anfang eines Liedes stehen, was nie der Fall ist.

7. Wären die bisher aufgeführten Gründe jeder für sich allein ungenügend, so werden sie doch durch ihre Vereinigung um so mehr Gewicht haben; schwerlich vereinigt sich für eine der abweichenden Ansichten, die ich im Verlaufe der Nachweisungen zu erwähnen hatte, so Vieles und Verschiedenes. — So ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit, daß wir in Sela kein Musikzeichen, sondern ein Wort des feurigsten Affects, wesentlich dem Text angehörig zu erkennen haben. Zu bedauern also ist, daß es in die bisherigen Bibelübersetzungen nicht aufgenommen wurde; denn eine Ausnahme ist es, wenn man es findet, wie z. B. in der Psamenübersetzung Mendelsohns, des jüdischen Gelehrten, der doch manchmal es in den Text aufnahm, auch bisweilen es übersetzte.

8. Wenn schon nicht mit Gewißheit auszumitteln ist, welches die etymologische Bedeutung des hebr. Wortes seyn möge, so liegt doch eine Erklärung nah, die mit dem Bisherigen im Einklange steht und für sich allein schon wenigstens so gut begründet ist, als eine der bisher versuchten Auslegungen. Bleiben wir nämlich bei der nächsten und natürlichen Ableitung von סלה, סלל, so könnten wir die Wortbedeutung: erheben, aber auch die andere, bis jetzt wenig beachtete, wornach es heißt: schätzen, abwägen, zu Grunde legen. Dann wäre der Sinn etwa: „Auf, auf!

meine Seele!" „Sursum corda!" oder die zweite Bedeutung angenommen: „Schätzet und erwäget das Wort!" oder: „Höret und erwäget!" (daß es eigentlich ein Substantiv seyn dürfte mit dem He der Bewegung, thut Nichts zur Sache.). Beides zwar gibt einen Sinn, der Stimmung eines Sängers gemäß, der für Das, was er aussprechen möchte, kaum noch Worte findet: indeß paßt das Zweite besser auch für diejenigen Stellen, wo es Schmerz, Wehmuth, Sehnsucht u. dgl. Empfindungen begleitet und ausdrückt, wie Ps. 32, 4. 5. 39, 6. 12. 143, 6.; obwohl auch hier noch das Erstere einen passenden Sinn gäbe. Jedoch könnte man in der Uebersetzung das hebräische Wort beibehalten; es bedürfte nur eines Winkes zum Verständniß. Sind ja auch andere Worte des starken Affects, wie Amen, Hallelujah, Hosanna, ihrer sinnvollen Kürze wegen, beibehalten. An einer Stelle von Griesinger's Bibelübersetzung fand ich es so ausgedrückt: So ist es! Lobt Jehova!

Gelobt sey Jehova!

Mendelsohn läßt gewöhnlich das hebr. Wort: Sela!

9. Was endlich das Verhältniß zum Strophenbau anbelangt, so wird man ohne die Einsicht in denselben schwerlich die rechte Bedeutung und Stellung des Sela in der Oekonomie eines Stückes erkennen. Hingegen wird auch, wenn wir nun von der gewonnenen Ansicht über das sonst immer störende Sela ausgehen dürfen, der Strophenbau wenigstens derjenigen Stücke die das Sela haben, in ein neues Licht gesetzt werden. Die Stärke des Affects in der Seele des Sängers beherrscht nothwendig seinen ganzen Gesang: es treten darum alle Strophen des Liedes in ein engeres Verhält-

hältniß zu denjenigen Punkten, wo am feurigsten der Affect hervorstürmt. Oefters findet sich sogar, der Ebenmäßigkeit der Gedanken entsprechend, auch einige Regelmäßigkeit in der Anwendung des Sela; so Ps. 4. 9. 39. 46 49. 57. 76. 84. 88. Das der Symmetrie zugewandte Gemüth beobachtet unwillkührlich die Gesetze derselben. Nur die Kenntniß des Strophenbaus läßt dieses wahrnehmen.

Auch kann hie und da der scheinbare Mangel an Symmetrie durch Beachtung des Sela gehoben werden, wie im Ps. 47, wo das Schema ist: 2*, 3, 2, und die zweite Strophe durch das Sela mit der dritten ins Gleichgewicht gesetzt ist. Vgl. Ps. 88; Schema: 2, 3, 2*, 2, 3*, 2, 4. Uebrigens kann es nach unserer Ansicht auch nicht auffallen, wenn nun das Sela bald in der Mitte, bald am Ende einer Strophe, bald am Ende von Schaltversen (wie Ps. 46), bald selbst in der Mitte eines Verses erscheint, wie Ps. 55 und 57. und Hab. 3, 3. 9. (Wie könnte es aber hienach als Strophenabtheiler betrachtet werden?) Es liegt im Wesen des lyrischen Aufschwungs und in der Mannigfaltigkeit der Gedanken, die mehr oder weniger das Gemüth ergreifen und fortreissen mögen, daß der Ausdruck des größten Affects nicht so regelmäßig vertheilt seyn kann. Auch ist Nichts so eigenthümlich als die besondere Empfindungsweise eines Sängers, die auf die ganze Denkart, wie auch auf Sprache und Styl den größten Einfluß übt. *) Ich suche das Bisherige durch ein paar Probestücke zu erläutern.

---

*) Daß übrigens unser Sela, Einen Fall ausgenommen, nicht mit Hallelujah zusammenkommt, ist ganz Dem gemäß, was

V. Probestücke.

Ps. 48: שִׁיר מִזְמוֹר, von den Söhnen Korah's. Ein Danklied für die schleunige Befreiung Jerusalems von den Anfällen mächtiger Könige.

2. Groß ist Jehovah und sehr preiswürdig,
In unsres Gottes Stadt, auf seinem heiligen Berge.

3. Schön raget empor, der ganzen Erde Lust,
Der Zions-Berg!
Die Nordseite, des großen Königs Stadt.

4. Gott hat sich an ihren Palästen —
Kundgethan als Schütz.

---

5. Denn siehe, Könige haben sich versammelt:
Hinweg waren sie allzumal.

6. Sie sahen: so erstaunten sie,
Erbebten und flohen.

7. Schrecken ergrif sie daselbst;
Zittern, der Gebärerin gleich;

8. [wie gejagt] vom Ostwind,
Der selbst Tarsis-Schiffe zertrümmert.

---

wir zum Voraus erwarten müssen. Davon abgesehen, daß es öfters gar nicht dem Inhalt entspräche, der nicht überall wo Sela steht, voll Jubel und Lobpreisung ist, wäre das Hallelujah eher störend für den raschen Fortgang der Gesänge; ein tiefer Affect liebt gewiß gedrängte Kürze des Ausdrucks. Und soll durch das Sela ein Gedanke bedeutsam hervorgehoben werden, so wird das Hallelujah um so weniger am Orte seyn.

9. Wie wir's vernommen, also seh'n wir's
In Jehova's der Heerschaaren Stadt,
Unsres Gottes Stadt:
Gott erhält sie auf ewig! Sela!

---

10. Wir denken, o Gott, deiner Gnade,
In Mitte deines Tempels.

11. Wie dein Name, Gott!
So [erschalle] dein Ruhm an der Erde Grenzen,
Von Gerechtigkeit voll ist deine Hand.

12. Es freut sich der Zions-Berg,
Es frohlocken Juda's Töchter
Um deiner Gerichte willen.

---

13. Umwandelt Zion ringsum,
Zählet seine Thürme;

14. Beachtet seinen Graben,
Zählet seine Paläste:
Auf daß ihr's verkündet dem künftigen Geschlecht.

15. Denn dieser Gott ist unser Gott immer und ewig:
Er wird uns leiten bis zum Tode.

Das strophische Schema ist also: 3, 4; 1*; 3, 3. Vers 2 — 4 die Einleitung des Danklieds: Die Herrlichkeit und Schönheit der heiligen Stadt, die Gott zum Beschützer hat; Vers 4. bildet den Uebergang zum Hauptgedanken, dessen Durchführung in der zweiten Strophe anhebt, Vers 5 — 8. Diese Strophe ist wie in rythmischer Hinsicht, so durch raschen lyrischen Fortgang ausgezeichnet; immer höher

steigt der Affect, bis er in dem Schaltverse, mit dem Sela, sich concentrirt und gleichsam erschöpft. Es vereiniget sich hier Alles, was die Seele des Israeliten mit Hoffnung erfüllt und mit Jubel. M. vergl. Ps. 87, 3. „Herrliches ist verheißen von dir, Stadt Gottes! Sela!" Nun ergießt sich der fromme Sänger über Das, wovon seine Seele voll ist, der heiligen Freude sich hingebend, getrost und selig in Zuversicht und darum auch ruhiger und sanfter — in den zwei letzten Strophen, von welchen die eine das Innere der heiligen Stadt, die Gnade und Gerechtigkeit des Herrn, die andere das Aeußre dieser Gottes-Stadt besingt. Wir könnten diese beiden Strophen, deren rhythmisches Ebenmaaß in die Augen fällt, als die Entwicklung des so bedeutsamen Schaltverses betrachten. Hiebei ist nicht zu übersehen der Parallelismus der Versglieder, welcher ganz dem strophischen Parallelismus entsprechend, jede Strophe eigenthümlich auszeichnet und besonders in den mehr untergeordneten Strophen, in der ersten nämlich und den zwei letzten, auffallend ähnlich ist. Die vier Glieder des Schaltverses aber dienen nicht blos zur Auszeichnung dieser nur eintheiligen Strophe, sondern entsprechen auch den vier gleichen Gliedern der zweiten Hauptstrophe. Welche Harmonie und Schönheit in allen Theilen und Verhältnissen! Und wie ganz anders erscheint uns die heilige Dichtung, wenn wir sie auch von dieser Seite kennen lernen!

In de Wette's Bibelübersetzung, welcher ich hier mit geringen Abänderungen folge, ist dieselbe Abtheilung der Sinnabschnitte, bis auf V. 9, durch Absätze angedeutet. Daß aber V. 9, der so in der Mitte steht zwischen dem ersten

und zweiten Theil des Stückes, nicht unmittelbar zu V. 5 — 8. zu beziehen, sondern als ein eigenes Glied anzusehen ist, ergibt sich freilich erst, mit Rücksicht auf das Sela, aus der Beachtung des Strophenbaues.

Ps. 32: „Von David ein Gedicht."

1. Heil dem, welchem Missethat vergeben,
Sünde verziehn ist!

2. Heil dem Menschen, dem Jehova Schuld nicht zurechnet,
In deß Gemüth kein Trug.

---

3. Weil ich schwieg, verzehrte sich mein Gebein,
Durch mein Stöhnen den ganzen Tag.

4. Denn Tag und Nacht lastete auf mir deine Hand:
Mein Lebenssaft vertrocknete —
Wie in Sommer-Dürre. Sela!

5. Da bekenn ich dir meine Sünde und hehle nicht meine Schuld;
Ich spreche: Gestehn will ich meine Missethat Jehova:
Und so vergabst du meiner Sünden Schuld! Sela!

---

6. Darum bete jeglicher Fromme zu dir, zu rechter Zeit:
Die Fluth großer Gewässer —
Nur ihn wird sie nicht treffen.

7. Du bist mein Schirm:
Vor Drangsal wahrest du mich,
Mit Rettungsjubel umgibst du mich. Sela!

---

8. Ich will dich unterweisen, und dich lehren —
Den Weg den du wandeln sollst:
Ich will dir rathen, mein Auge auf dich [gerichtet].

9. Seyd nicht wie Rosse, wie Mäuler ohne Verstand,
Die mit Zaum und Gebiß, ihrem Geschirr, zu bändigen,
Weil sie nicht zu dir nahen [sonst].

10. Viel Schmerzen hat der Frevler;
Wer aber Jehova vertraut,
Ihn umigbt er mit Gnade.

---

11. Freuet euch Jehova's und frohlocket, Gerechte,
Und jauchzet, all ihr Rechtschaffenen!

Das Schema ist also: 2; 3**; 2*, 8; 1. Die Einleitung des Stückes in den ersten zwei Versen steht in symmetrischem Verhältniß mit dem inhaltverwandten Schlußverse; wir finden öfters dergleichen Schlußverse mit Aufforderungen zum Lobe Gottes. Ganz einfach ergibt sich nun die weitere Abtheilung in die zwei Strophen, V. 3—5, 6—7. Die erste schildert den Zustand des von Schuld Gebeugten und Ergriffenen, dessen reumüthiges Bekenntniß überschwenglich belohnt wird. Wie natürlich war es, wenn nun der Begnadigte, zurückschauend auf den Zustand in welchem er so elend sich fühlte, ganz ergriffen ist und sein Wort mit dem Ausrufe Sela! begleitet. Vgl. Ps. 143, 6: „Ich breite meine Hände zu dir: gleich schmachtendem Land [lechzet] meine Seele nach dir! Sela!" — Bricht nun V. 3. sein Jubel aus, so begleitet er ihn mit demselben Ausruf des tiefsten Affectes, dem Sela. Der wiederholte Gebrauch dieses

Worts in solchem Zusammenhang ist gewiß bemerkenswerth und unter andern Voraussetzungen schwerlich so einfach zu erklären; auch zeigt sich hier schon, wie es eben nicht zur Abtheilung der Strophen dient. — Die Verse 6. 7. gehören offenbar weder zum Vorausgehenden, noch zum Nachfolgenden; sie bilden selbstständig eine Strophe, der es nicht an Einheit fehlt. Nämlich von dem Gedanken anhebend: „So erfahren Alle die Erbarmungen Gottes, welche demüthig und vertrauensvoll ihm nahen:" drängt es den Sänger Gott auch als seinen Schirm und Retter in aller Noth zu preisen; es ist zugleich eindringliche Bestätigung von V. 6. und wir können auch hier das Sela nur natürlich finden. — Bei solcher Stimmung des Gemüths wendet sich dann der Psalmist in lebhafter Rede an thörichte, verirrte Menschen; deren Wohl er „im Auge" hat, die er vor dem Elend der Sünde bewahren und der gleichen Beseligung in Gott möchte theilhaftig machen, V. 8 — 10. Man vgl. Ps. 51, 15 (Vulg. Ps. 50). So gehört V. 10. zur Vollendung dieser Strophe, und es ist also nicht Jehova, der, wie einige Ausleger meinen, hier redend eingeführt würde. Man sieht auch, wie nun unter den Strophen, ganz dem Inhalt analog, ein rhythmisches Verhältniß erscheint.

Um noch eine dunkle Stelle, Ps. 9, 17. zu berühren, wo sich Higgajon Sela beisammen findet, so scheint mir das erstere Wort hier in der Grundbedeutung meditatio, cogitatio genommen werden zu müssen. Dann wird es zwar nicht unpassend seyn, wenn wir etwa mit Mendelsohn übersetzen:

„So wird der Ewige erkannt;
Das Recht, das er verschafft. —
Verstricken muß der Frevler sich
In eigner Hände Werk.
O des großen Gedanken!"

Dem Contexte nach, wird aber eher die Bedeutung seyn: „O der Plane! Sela"! oder mit andern Worten: „O der Plane! O der eiteln Plane, auf die er sinnet!" *) — Ich bemerke hier noch, daß vielleicht auch sonst das Sela durch passende Wiederholungen der resp. Hauptgedanken übersetzt werden könnte; so z. B. Ps. 48: „Gott erhält sie, erhält sie auf ewig!" Ps. 32: Und so vergabst du meiner Sünden Schuld, vergabst meiner Sünden Schuld!" u. s. w. Wenn nicht diese Breite im Ausdruck etwas störend ist. **)

So viel zu Ehren des alten guten Sela!

---

*) Will man an ein bloßes Musikzeichen denken, so muß man es hier wenigstens für seltsam ansehen und fühlen, daß es jedenfalls den Contert störend unterbricht, um so mehr als die Art der Melodie („nach Mutlabben") schon in der Ueberschrift bestimmt ist.

**) Mit unserer Ansicht stimmt zum Theil auch Kaiser, Prof. in Erlangen überein, Zusammenhängende hist. Erklär. der fünf Psalmen-Bücher (Nürnberg 1827), S. 14 — 25. Er betrachtet nämlich das Sela jedenfalls zum Text gehörig, und vermuthet, es möchte ursprünglich gebraucht worden seyn, wenn sich die Bundeslade erhob und unter Trompetenklang in Procession fortgetragen wurde beim Zuruf: Aufwärts! Stehe auf, erhebe dich Jehova! Zeige deine Gegenwart und Macht! Auf, und rette uns! — Daraus erkläre sich vollkommen,

warum in den Psalmen, die erweislich im Exil oder nach dem Exil geschrieben worden, das Sela nicht vorkomme; die Bundeslade und der Tempel seyen ja nicht mehr vorhanden gewesen. Ps. 90 — 150.

Was nun gerade den Umstand betrifft, daß das Sela fast nur in den zwei ersten Büchern der Psalmen vorkommt, so kann nach dem Bisherigen mit eben so viel Grund eine andere Hypothese dafür aufgestellt werden. Sodann scheint doch die Annahme, daß es eine Beziehung auf die Bundeslade habe, allzu künstlich und gesucht; wie denn z. B. das obige Probestück, Ps. 32. in Ansehung des Sela so erklärt wird: „das dreimalige Selah dieses Opfer- und Orakel-Psalms (?) scheine anzuzeigen, daß beim ersten Ausruf das Selah nach der Ordnung Lev. 4. das Sündopfer vor der Stiftshütte geschlachtet, beim zweiten Ausruf das Blut in die Hütte gesprengt, beim dritten alles Fett des Opfers auf dem Altar verbrannt worden." Und Ps. 48, 9: „Nach 2 Chr. 20, 14 — 17. hätte der Prophet Jehasiel dem Volke beim Anzug der drei Völker gegen Jerusalem vorhergesagt, wie es gehen würde, und ihm Muth zugesprochen mit den Worten: sehet das Heil Jehovas, der mit euch ist, Juda und Jerusalem!" — Wenn nun aber das Sela, wie weiterhin S. 18 ff. eingeräumt wird, überhaupt auch die Andacht angedeutet haben soll, die sich selbst in der Entfernung von Jerusalem nach dem heiligen Berge hinwandte, so daß es nur so viel wäre als: Auf! zu unsrer Hülfe, o Gott! — so paßt es gerade hier, Ps. 48. keineswegs, und paßt überhaupt nicht, wo ein heiliger Sänger in Dank und Jubellieder ausbricht über der gewordnen Gnade und Rettung von Jehova, oder wo ein ähnlicher, freudiger Inhalt ist. Vgl. Ps. 9, 17. 3, 3. 5. 9. 4, 3. 5. 46, 8. 12. 84, 5. 87, 3. (Dann war auch im Exil das Herz des Israeliten dem Berge Zion zugewendet [vgl. Ps. 137], und

dürfte ex hypothesi der Ausdruck Sela! hier nicht befremden, eben so wenig als in nach-exilischen Psalmen die sich auf den Serubabel'schen Tempel beziehen, wie z. B. — nach Kaiser's Annahme — (Ps. 116.) — Ebenso unpassend wäre es Hab. 3, 2. 9. 13; auch Ps. 39, 5. 12. wo es beidemal den Ausdruck menschlicher Hinfälligkeit begleitet.

Nicht ohne Interesse ist es, wenn S. 25.' unter Anderm auf die Uebersetzung des Aquila αει, der Versio VI διαπαντος, und das Chald. in saecula saeculorum, ähnlich dem in die christlichen Doxologieen aufgenommen in saecula saeculorum. Amen: hingewiesen wird. Haben die griechischen Uebersetzer das Sela gleich nur nach dem Sinne, nicht nach der Wortbedeutung übertragen, so dient doch ihre Version zur Bestätigung unsrer Ansicht.

VI. Schlußbemerkungen.

Werden die bisher entwickelten Ansichten nur vollständig durchgeführt, so wird damit zu wichtigen Ergebnissen der Weg gebahnt werden können.

1. Die Begriffe vom Wesen der hebräischen Poesie werden dadurch vielfältig berichtigt werden. Man wird in dem planmäßigen, harmonischen Fortschritte der Gedanken eine Mannigfaltigkeit schöner Formen entdecken; und wenn gleich, nach de Wette's Bemerkung, in der Formlosigkeit etwas Erhabenes liegt, so werden doch alle Diejenigen, welchen die Bibel ein theures Buch ist, sich freuen, wenn sie darin, dem Reichthume göttlich erhabenen Inhalts entsprechend, so reiche Harmonie und Schönheit der Form wahrzunehmen haben.

Der Strophenbau in Verbindung mit dem Parallelismus der Versglieder bringt einen Rhythmus hervor, welcher in

seiner kunstreichen Gliederung auch den heiligen Reigentänzen des Morgenlandes genau entspricht, und wohl zu beachten seyn wird, wenn das poetische Metrum der Hebräer untersucht werden soll und dunkle Stellen alter Schriftsteller, in welchen ein solches Metrum zur Sprache kommt, vor uns liegen. So z. B. wenn Josephus von den Liedern Exod. 15. Deuter. 32. sagt, sie seyen ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ componirt und es habe auch David Gesänge μέτρου ποικίλου (varii metri) hinterlassen.

2. Groß und bedeutend wird vor Allem der Gewinn seyn für die Exegese der betreffenden Stücke. Der Sinn dunkler Stellen, überhaupt das Einzelne, wird nur im engen Zusammenhang aller Theile eines Stücks richtig beurtheilt und erklärt. Wie viel aber, um den Zusammenhang möglichst zu erkennen, das genaue Studium des Strophenbaues beitrage, erhellt von selbst und ist schon an obigen Probestücken ersichtlich. — Manchmal wird solche Einsicht auch dienen können, um schwierige Lesarten sicherer zu beurtheilen.

3. Indeß kann die Ausmittlung des Strophenbaues aller poetischen Stücke im A. T. nicht das Werk eines einzigen Mannes, nicht das Werk einiger Wochen seyn: durch vereinte Bemühungen aber von Mehrern, die sich damit befassen und ihre Beobachtungen dem Publikum mittheilen möchten, wäre nach und nach Etwas auszurichten; wie es exegetische Hülfsbücher gibt, so könnte dann auch ein vollständiges Verzeichniß aller strophischen Schemate zu Stande kommen, jedem wissenschaftlichen Theologen ungemein erwünscht. Es wird darum nicht blos mein Gedanke und Wunsch seyn, es möchten Sachkundige ihre derartigen Be-

obachtungen von Zeit zu Zeit in theologiſchen Blättern mittheilen. Genaue einfache Schemate, nach der oben befolgten Weiſe, in Verzeichniſſe zuſammengeſtellt, würden hiezu genügen. Würden etwa Mehrere, wenigſtens zwei Theologen ſich zu Bearbeitung eines poetiſchen Stückes vereinigen und die Ergebniſſe ihrer unabhängig anzuſtellenden Unterſuchungen vor der öffentlichen Mittheilung gegen einander halten und ausgleichen, ſo wären die Angaben um ſo zuverläßiger. Doch kann auch der Einzelne ſeine Beobachtungen mehrmaliger Prüfung unterwerfen und werden ſeine Mittheilungen nicht unwillkommen ſeyn. Möchte es namentlich Denjenigen welchen von Berufes wegen die Exegeſe des A. T. obliegt, gefallen, dann und wann ſolche Beiträge zu liefern! Möchte inſonderheit Dr. Köſter ſeine gewiß reiche Sammlung von ſtrophiſchen Ueberſichten dem Publikum nicht vorenthalten!

Profeſſor Wocher
in E.

II.

Recensionen.

Auslegung des Briefes an die Hebräer. Von Dr. Heinrich Klee, Professor der Theologie an der Universität zu Bonn. Mainz bei Kupferberg 1833. VIII. u. 310 S.

Der Hr. Verfasser fährt fort für das Verständniß der heiligen Schrift neuen Testaments zu wirken, und es ist eben so erklärlich als erfreuend, daß man an vorliegender Auslegung gewahrt, wie sich seine Tüchtigkeit sowohl in Erfassung des Sinnes, als auch in Handhabung der von der Wissenschaft gebotenen Methode im Verlauf seiner exegetischen Arbeiten erhöhet und consolidirt. Dieß war von dem tiefsinnigen und gelehrten H. Verfasser zu erwarten, und Rec. freut sich insbesondere über die in der Vorrede ausgesprochene und durch das Ganze hindurch bethätigte Anerkennung, welche von H. Prof. Klee den philologischen Anforderungen an den Ausleger zu Theil geworden ist; darin jedoch kann er nicht mit ihm übereinstimmen, daß „der Commentar über das

Evangelium Johannis und der über den Römerbrief einer philologischen Haltung" weniger bedürfe, als der über den Brief an die Hebräer. — „Das exegetische Grundprincip, „sagt der Hr. Verf., an welches jeder sich aufrichtig, rück„und vorbehaltlos ergeben kann und muß, welches auch ich „treu ergriffen und nie zu verlassen mir vorgesetzt habe, was „kann es anders seyn, als das objectivische — der „reinen und ganzen Exposition des göttlichen Wortes, „ohne die mindeste Willkührlichkeit dagegen von Seite unserer „Subjectivität in Zuthat, Wegnahme, Vernachläßigung oder „gar Verhüllung? Solche objectivische Exegese, eine „bessere Benennung weiß ich nicht, ist, wenn ihrem Namen „die Wirklichkeit entspricht, grammatisch, historisch, „rationell und wahrhaft mystisch, wie und weil das „göttliche Wort dieß Alles hat und ist; da die vornehm sich „so nennende, aber so nur nach ihrer Einseitigkeit, Be„schränktheit sich charakterisirende grammatisch historische „oft darüber, oder vielmehr darunter wegexegesirt, und da „sie von allem dogmatischen Einfluß vollkommen frei zu seyn „behauptet, oft bei einer kleinen, nur mit Negationen vollen „Dogmatik, — .... einen um so größeren dogmatischen „Despotismus gegen die Sache ausübt, aus dem göttlichen „Worte dessen inneren Gehalt entläßt, und ihren subjectiven „Ungehalt hinein bringt, sich selbst und die Menschheit, be„wußter oder unbewußter, um das Evangelium prellt." Eine wahre und vortreffliche Rede, wozu Rec., und mit ihm gewiß alle besonnenen und christlich gesinnten Theologen unserer Zeit, aus vollem Herzen Amen sagen. Erklärt Rec., daß die vorliegende Arbeit des Herrn Verfassers überall Kennzeichen

an sich trage, daß sie aus diesem Princip hervorgegangen sey und diesem Ideale mit sichtbarem Gelingen zustrebe, daß die besseren Commentare der älteren und der neueren Zeit mit Fleiß und mit selbstständigem Urtheil berücksichtigt und benützt seyen, daß es an einer genügenden Wort und Satz-Erklärung, mit Hinweisung auf biblischen und profanen Sprachgebrauch selten fehle, und daß — eine immer noch seltene gute Eigenschaft — der Hr. Verf. einer sehr zweckgemäßen Kürze sich befleiße: so ist er sich bewußt, nicht zu viel gesagt zu haben, aber genug, um den Freunden der neutestamentlichen Exegese, insbesondere den Theologen und Geistlichen unserer Kirche diese Schrift zu empfehlen. Die folgenden Bemerkungen können sich sonach um so mehr auf Puncte beziehen, in welchen Rec. vom Hrn. Verf. mehr oder weniger abweicht. In necessariis unitas, in dubiis libertas!

Das Resultat der Untersuchungen über den Verfasser spricht S. 15. so aus: „Der Glaube an den paulinischen „Ursprung ist im Besitze, aus welchem alle diese Hypothesen „über andere Verfasser ihn nicht zu verdrängen vermögen, „und wird jeder neue Versuch einen anderen Verfasser aus„zufindigen durch sein Mißlingen nur zur Festigung in der „alten kirchlichen Ueberzeugung das Seine beitragen.“ Es ist richtig, der Brief an die Hebräer wird von der Kirche zu den paulinischen gezählt und sein Ursprung von Paulus hergeleitet. Ob aber derselbe in der nämlichen Weise von Paulus herrühre, wie die übrigen, darüber hat sich die Kirche nirgends ausgesprochen, weßwegen denn nicht nur vor dem Concil von Trient angesehene Theologen, wie Joh. Ludw. Vives, der Cardinal Cajetan, Erasmus, ihre Zweifel an

dem ſtreng-buchſtäblichen pauliniſchen Urſprung des Briefes nicht verhehlten, ſondern auch, nachdem das Concil denſelben unter den vierzehn Briefen Pauli genannt hat, katholiſche Theologen, wie Bellarmin, Eſtius, Richard Simon, auch in der neueſten Zeit Kiſtemaker, Feilmoſer u. a. dem Paulus allerdings entſcheidenden Einfluß auf denſelben zuerkennen, aber die Geſtalt, in welcher der Brief vor uns liegt, die unmittelbare Verfaſſung deſſelben dem Antheile zuſchreiben können, welchen irgend ein Vertrauter des Apoſtels an dem Briefe hatte. Die hiſtoriſch-kritiſche Unterſuchung hat ſich auch von den älteſten Zeiten her zu dieſer Annahme hingetrieben geſehen, wie bekannt genug iſt, und von einer alten kirchlichen Ueberzeugung, d. h. vom Anfange an allgemeinen Annahme, daß der Brief an die Hebräer zu den pauliniſchen gehöre, und zwar gerade ſo, wie der Brief an die Römer u. d. a., kann im Ernſte gar nicht die Rede ſeyn. Die bibliſche Kritik mag hierüber entſcheiden, und hat innerhalb des von der Kirche geſtatteten freien Raumes für oder gegen ſich ausgeſprochen; keine der Anſichten aber darf anders, als mit wiſſenſchaftlichen Mitteln einer abweichenden das Recht ſich geltend zu machen, verkümmern.

Die Gründe, welche auch vom Hrn. Verf. S. 15 ff. für paläſtinenſiſche Judenchriſten, als die erſten Leſer des Briefes angeführt werden, ſind zum wenigſten nicht entſcheidend. Die Ueberſchrift πρὸς Ἑβραίους, ſo alt ſie auch zu ſeyn ſcheint, beſchränkt uns nicht blos auf paläſtinenſiſche Juden, da Ἑβραῖοι auch von Chriſten überhaupt ſteht, welche als Juden geboren wurden, vergl. II. Kor. 11, 22.; daß Ermahnungen zur Eintracht zwiſchen Juden und Heidenchriſten

feh-

fehlen, ist nicht ganz erwiesen (vergl. 10, 25. 12, 14.), und würde nicht nothwendig nach Palästina weisen, da man ungemischte judenchristliche Gemeinden nach Apg. 11, 19. ja auch in Phönizien und Cypern suchen darf; zudem, was hindert uns, unter den Lesern den judenchristlichen Theil einer gemischten Gemeinde zu denken, die der Verf. zur Eintracht nicht ermahnt, weil sein Zweck ihn auf ganz andere viel dringendere Ermahnungen führte. An Verfolgungen und Mißhandlungen fehlte es den Christen auch außerhalb Palästina's nirgends, dagegen konnte von Palästina nicht gesagt werden, daß die dortigen Christen noch keine blutigen Verfolgungen erstanden hätten, Hebr. 12, 4., vergl. Apg. 7. 12, 2. Allerdings mochten die Judenchristen in Palästina mehr am jüdischen Cultus hängen, als auswärtige; aber jene brauchte der Verf. über die Entbehrung der jüdischen Kirchengemeinschaft nicht zu trösten, da die palästinensischen Christen fortwährend den Tempel besuchten, Hebr. 13, 10 — 15. vergl. dagegen Apg. 21, 23 — 26. — Nimmt man den unmittelbar paulinischen Ursprung des Briefes an, aber mit unserem Verf. zugleich eine griechische Grundsprache (und mit Recht) so erhebt sich hieraus gegen die Annahme aramäisch redender Leser eine neue Schwierigkeit; außerdem aber werden sich Stellen, wie 2, 3. 5, 12. ohne Zwang und Kunst schwerlich auf palästinensische Judenchristen deuten lassen.

Ueber die Zeit der Abfassung wird S. 17. nur gesagt, daß der Brief vor Jerusalems Zerstörung, ja vor dessen Belagerung müsse geschrieben seyn, „indem der dieselbe begleitenden oder ihr vorausgehenden Bewegungen und Un-

„ordnungen gar nicht gedacht" sey: die Frage nach dem Ort der Abfassung wird S. 11. kurz dahin abgethan, daß Hebr. 13, 24. „uns Italien und Rom als den gegenwärtigen Aufenthaltsort Pauli anzeige. Der Hr. Verf. hätte bei den zwei Fragen über Zeit und Ort, deren möglichst genügende Beantwortung nirgends in der Einleitung fehlen darf, hier um so einläßlicher seyn sollen, als die Bestreitung des pauliniſchen Ursprungs des Hebräerbriefs zum Theil aus dem Umstand ihre Beweise hernimmt, daß man für denselben in der Geschichte Pauli weder passende Zeit, noch angemessenen Ort finden könne.

Als Zweck der Schrift wird S. 17. angegeben „die „Gläubigen in Jerusalem und überhaupt in „Judäa von dem Abfall abzumahnen," als ihr Inhalt S. 18. die Nachweisung der Erhabenheit Jesu Christi über die Engel, den Moses und die levitischen Hohenprieſter, und des daraus hervorgehenden Vorzugs des Evangeliums vor dem Judenthum 1 — X, 31. (Besser wohl X, 18. S. 12. vgl. S. 224.) Von hier an bis zum Ende des Briefes sey der paränetische Theil. Gegen diese Abtheilung hat mit Recht schon Bleek bemerkt, daß, was von Kap. 10, 19. an folge, weder der Form noch dem Inhalte nach von den früheren überall eingestreuten Ermahnungen so verschieden sey, daß es irgend mit Recht als der Anfang eines zweiten Haupttheiles könnte angesehen werden. Ja, ich fürchte, daß man die ganze Anlage des Briefes bisher nicht richtig erkannt habe. Was nämlich auch von Hr. Dr. K. als der dogmatische Haupttheil angegeben wird, ist nur eine von den dreien Haupt-

abtheilungen des Briefs. Zweck und Hauptthema desselben ist: haltet nicht im Judenthum zurück; denn der Abfall vom Christenthum ist unverständig, gefährlich und nachtheilig. Für diesen Satz führt der Verfasser drei Beweise; den ersten aus der Erhabenheit Jesu Christi, des Stifters und Regenten der neuen Heilsordnung a) über die Engel, b) über Moses, c) über die levitischen Hohenpriester. Kap. I — VII.; den zweiten aus der Erhabenheit des Christenthums, als des neuen Bundes über den alten Bund, Kap. VIII — X.; den dritten aus dem Wesen und der Macht der Gesinnung, in welcher man im Christenthum das Heil erlange. Kap. XI. — XIII. Einzele nach dem Zweck des Briefes nicht nothwendig hiemit gegebene Ermahnungen namentlich in der letzten Hauptabtheilung, sodann Schlußbemerkungen, Notizen ꝛc. kommen in gleicher Weise in allen Briefen vor, ohne daß sie für einen Hauptheil angesehen werden dürfen.

Die Eigenthümlichkeit der Sprache und des Styls, welche sich in vorliegender Schrift zeigt, möchte ich im Allgemeinen um so weniger tadeln, da dieselbe eine gewisse prägnante Kürze bei sich hat. Aber Manieren in Wortbildungen und in Phrasen wie folgende: Einschachtelungstheorie, charientistisch, Einfleischung, Lesung, chiastische Entwickelung, soritische Aufzählung, Umnamung u. v. a., sodann: Joseph (der ägyptische) war ein rechter Glaubensritter, seine (des Moses) Eltern figurirten schon als rechte Glaubensmuster, seine Mutter besonders als Heroinn, die Mäuler des Schwerdtes

(στόματα μαχαίρας) u. a. können ſchwerlich Zierden des Commentars genannt werden.

Der durch die Erklärung hindurchlaufenden Ueberſetzung fehlt es an vielen Stellen an der richtigen Interpunction; außerdem zeichnet ſie ſich häufig durch eine ſo ſklaviſche Wörtlichkeit aus, daß man faſt meinen ſollte, der Hr. Verf. habe ſich den Aquila zum Muſter genommen; wobei es dann nicht fehlen kann, daß nicht dem Geiſt und den Regeln der deutſchen Sprache entgegengehandelt und das Verſtändniß erſchwert würde; z. B. II, 16. οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται, „denn wahrlich nicht den (iſt offenbar „zu tilgen!) Engel ergreift er, ſondern Abrahams Samen „ergreift er; VIII, 7. εἰ γὰρ ἡ πρώτη ἐκείνη ἦν ἀμέμπτος, οὐκ ἂν δευτέρας ἐζητεῖτο τόπος, denn wenn „jener Erſte (erſte Bund) untadelig war, ſo würde wohl „einer zweiten Stelle nicht geſucht; IX, 2. σκηνὴ γὰρ κατεσκευάσθη ἡ πρώτη, „denn gemacht war das „Zelt das erſte; IX, 17. διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία „denn das (?) Teſtament iſt auf die (?) Todten „feſt; X. ,5 διὸ εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει, „darum er eintretend in die Welt ſpricht, θυσίαν καὶ προσφορὰν, „Opfer und Darbringung ꝛc.; XI. 23. πίστει Μωϋσῆς γεννηθεὶς ἐκρύβη τρίμηνον, „im Glauben iſt „Moſes geboren drei Monate verborgen worden; XII, 17. μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρε, „denn der (?) Sinnesänderung Stelle erfand (?) er nicht. Und dennoch leidet die Ueberſetzung eben ſo oft auch an Ungenauigkeit, wovon Beiſpiele ſchon in dem eben Angeführten kommen,

andere noch bemerklich gemacht werden ſollen. Gehen wir nun an Einzeles.

Kap. I. V. 1. S. 20. wird ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων erklärt, als ob es mit der ausdrücklich mißbilligten Lesart ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τ. gleichen Sinn hätte, da doch jene Worte aussagen: am Ende der Zeit, in welcher Gott durch Propheten sprach, diese Formel aber: in dieser, der messianischen Zeit, so daß also τούτων in den beiden Formeln gerade entgegengesetzten Sinn hat. — V. 6. ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτοτόκον εἰς τὴν οἰκουμένην bezieht H. K. auf den Zeitpunkt der Wiederkunft des Herrn; allein diese Erklärung wird durch das Präsens in λέγει verboten, da dieses von der vorher angegebenen Handlung anzeigt, daß sie entweder eine gegenwärtige, oder eine vergangene, aber in ihren Wirkungen noch fortdauernde sey. Es zeigt sich in den V. 5. 6. angegebenen Erklärungen des Vaters an den Sohn ein Fortschreiten. Die Worte υἱός μου εἶ συ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε spricht der Vater zum Sohne, da er denselben gezeugt hat; in den anderen ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν spricht Gott vor der Welt die Würde des Sohnes aus. Nachdem aber dieser „sich selbst entäußerte, Knechtsgestalt annahm, Menschen ähnlich ward, von Ansehen wie ein Mensch erfunden, und sich selbst erniedrigte Phil. 8, 6 — 8., als, wie der Verf. des Hebräer-Briefs selbst sagt, der Sohn unter die Engel erniedrigt war 2, 9., nachdem er seinen Brüdern in Allem gleich geworden war 2. 17., nachdem er in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen mit lauten Klagen und Weinen

vor Gott gebracht hatte 5, 7.: bedurfte er einer neuen Einführung in die Herrschaft und Herrlichkeit, die er verlassen hatte V. 2. 3., und diese vollzieht der Vater mit den Worten: *προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ*, man vgl. 2, 9., welche daher mit den Worten eingeführt werden: *ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ* ꝛc. „da er ihn aber (nach seinem Leiden und Tod) wiederum in die Welt eingeführt hat (in seiner göttlichen Würde)." Es läßt sich zeigen, daß diese Erklärung den Sprachgesetzen mehr, als die gewöhnlichen, entspricht. —

Kap. II, 1. ist S. 43. *παραῤῥυῶμεν* besser erklärt, als *προσέχειν* durch: aufmerken, da es sich hier, wie schon das Gegenbild *παραῤῥύωμεν* anzeigt, nicht sowohl um ein Nichtvergessen, als um ein Festhalten mit dem ganzen — inneren und äußeren — Leben handelt. — Bei V. 2. wird S. 45 f. die Stelle *ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος* richtig von einer Vermittlung der mosaischen Gesetzgebung gegen diejenigen ausgelegt, welche wider Zusammenhang und Zweck der Stelle — sie nur auf eine Gegenwart der Engel bei der Gesetzgebung deuten. Hier wäre aber meines Bedenkens auch der Ort gewesen die Leser zu unterrichten, welches die Keime des Theologumenons von der Vermittlung der Gesetzgebung durch die Engel, von welcher der hebr. Text des A. T. nichts enthält, seyen, und welches der nachweisbare Bildungsgang desselben. — V. 4. *κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν* ist nach S. 50. „eine doxologische Erinnerung an die göttliche Machtvollkommenheit." So auch Böhme im Commentar z. d. St. Allein eine Doxologie will zu der ruhigen Gedankenentwickelung nicht passen, und der Gedanke überhaupt,

daß Gott die Geisteswirkungen, weil und wie es ihm gefiel herbeigeführt habe, ist hier gar nicht motivirt. Dagegen gibt es einen guten Sinn, wenn man κατὰ τ. αυτ. θελ. mit ἐβεβαιώθη V. 3. verbindet, und συνεπιμαρτυροῦντος — μερισμοῖς parenthetisch faßt. Daß nämlich das Evangelium nach dem Willen Gottes zu den Lesern kam und bei ihnen sich befestigte, ist ein neuer Beweis, daß die Abfallenden nicht straflos bleiben können. Man kann hiebei αὐτοῦ lesen und κυρίου aus dem 3 V. ergänzen, oder αὐτοῦ beibehalten, und annehmen, daß das Pronomen durch das nächststehende θεὸς bestimmt worden sey. — V. 8. νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα — Es kommt viel darauf an, ob man sich zu αὐτῷ aus dem 6 V. ἀνθρώπῳ denke, oder aus dem Zusammenhang Ἰησοῦ χριστῳ. Hr. Dr. K. ergänzt dieses, und erklärt S. 55.: „Aus dem, daß die Welt dem Sohne unterworfen „seyn soll, die gegenwärtig es aber nicht ist, folgert der „Apostel, daß die künftige ihm unterworfen seyn werde.“ Ich habe gegen diese Erklärung Folgendes: Die Verbindung des Satzes νῦν δὲ — ὑποτετ. mit dem folgenden V. weist darauf hin, daß nicht in beiden von denselben Personen die Rede sey, denn V. 9. tritt als Gegensatz zu dem letztgenannten Subject so auf: τὸν δὲ. Da nun aber im V. 9. Ἰησοῦς ausdrücklich als der genannt wird, auf den die Rede sich bezieht, so kann dasselbe nicht auch im vorhergehenden Satze der Fall seyn. Wir sehen Christo jetzt noch nicht Alles unterworfen, dagegen sehen wir ihn mit Ehre gekrönt, diesen Gedanken würde der Verfasser gewiß nicht so ausdrücken: Wir sehen ihm noch nicht Alles unterworfen; den aber, der

eine kleine Weile unter die Engel erniedrigt war, Jesum, sehen wir .... gekrönt. Aber es paßt der Gedanke: jetzt ist dem Herrn noch nicht Alles unterworfen, gar nicht zu der übrigen Lehre des Briefs, und nicht zu dem Zusammenhang unserer Stelle. Denn wie konnte der Verfasser sagen, daß der Sohn Alles durch sein mächtiges Wort trage, 1, 3., daß er Mitregent Gottes sey 1, 13., wenn es zugleich seine Ansicht war, daß damals, als er schrieb, Christo noch nicht Alles unterworfen war? Und, wie wäre auch das, daß der Verf., um zu beweisen, daß in der christlichen Welt nicht die Engel Herrscher seyen V. 5., sagte: einst erst werde Jesus Christus die volle Herrschaft übernehmen? Und was kann aus der letzten Aussage für die Behauptung folgen, daß die vom Evangelium Abfallenden der nahen Strafe nicht entgehen können V. 3.? Sonach wird zu αὐτῷ ergänzt werden müssen τῷ ἀνθρώπῳ, und der Sinn der seyn: der Psalmist schon spricht die Herrschaft über Alles nicht den Engeln, sondern dem Menschen zu. Dieser Mensch kann kein anderer, als Jesus Christus seyn; denn dem Menschen schlechthin ist ja, wie wir sehen, nicht einmal jetzt Alles unterworfen, dagegen Christum sehen wir über Alles erhöhet ꝛc. — Im 10. V. ist S. 57. f. ἀγαγόντα mit allem Rechte auf den Vater bezogen, und die Casusverschiedenheit zwischen ἀγαγόντα und ἔπρεπε αὐτῷ bei der Beziehung auf das nämliche Nomen erklärt; aber die Uebersetzung des V. ist entschieden unrichtig, und drückt gerade den vom Hrn. Verf. verworfenen Sinn aus: „Denn es ziemte ihm, wegen dessen Alles und durch den Alles, den viele Söhne in die Glorie führenden, ihren Heilsfürsten durch Leiden zu vollenden." — Im 13 V.

übersieht Hr. K. mit anderen Auslegern, daß mit den Worten *ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία* ꝛc. ein neuer Gedanke eintrete, welcher bis zum 15 V. geht. Der Verf. ist seit V. 10. daran, die Naturgemäßheit davon nachzuweisen, daß Jesus durch Leiden in seine Herrlichkeit eingeführt wurde. Er sagt für diesen Zweck V. 11. 12. 13.: Christus und die Menschen sind ja Kinder eines Vaters, wie sich denn Christus als Bruder der Menschen bezeichnet, da er sie Brüder nennt, und gleich ihnen seine Verehrung Gottes und sein Vertrauen auf ihn ausspricht. Das Letzte hat er mit einer Stelle aus Jesaia ausgedrückt *ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ᾽ αὐτῷ*. Diese Stelle rief aber dem Verf. die bei Jesaia damit verbundene in den Sinn, *ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία, ἃ μοι ἔδωκε θεός*. Diese Stelle deutet der Verf. messianisch, und so gibt sie ihm einen neuen Grund den Eingang Jesu Christi in seine Herrlichkeit durch Leiden und Tod aus seinem Verhältnisse zu den Menschen zu erklären, nämlich folgenden: Gott hat Jesu Christo die Menschheit geschenkt, wie Kinder sie ihm anempfohlen (vgl. Joh. 17, 6.); aber sie lagen noch in der Knechtschaft des Todes; daraus befreien konnte er sie nur durch seinen Tod; sterben aber konnte er nur, wenn er Fleisch und Blut annahm.“ Herr K. sieht aber in *ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία* ꝛc. die fortgesetzte Nachweisung, daß die Menschen Brüder Jesu seyen, und ergänzt daher S. 64 f. zu *ἔδωκέ μοι* — „als meine Brüder,“ was offenbar unstatthaft ist, da auch im folgenden V. *τὰ παιδία* genannt werden, und nicht *ἀδελφοί*. — Im 15. V. ist die Verbindung des *ἔνοχοι ἦσαν* mit *δουλείας*, und sofort die Uebersetzung: welche .... der Knechtschaft unterworfen

(waren), grammatisch unthunlich, da ἔνοχος in der Bedeutung: unterworfen nur mit dem Dativ verbunden wird; im Genitiv hat es den Gegenstand bei sich, an dem man sich verschuldet, und die Strafe, die man verschuldet; da aber keine dieser Bedeutungen hieher paßt, so wird man schon nicht umhin können, ἀπαλλάξῃ mit δουλείας zu verbinden, wogegen sich Hr. K. S. 66. ausspricht, und ἔνοχοι ἦσαν mit φόβῳ θανάτου.

Kap. III, 3: πλείονος γάρ οὗτος δόξης παρὰ Μωϋσῆν ἠξίωται, καθ' ὅσον πλείονα τιμὴν ἔχει τοῦ οἴκου ὁ κατασκευάσας αὐτὸν — übersetzt S. 73 so: „Denn um so größerer Ehre ist er „vor Moses gewürdigt worden, wie mehre Ehre des „Hauses dessen Bereiter hat." Dieß teutsch aufgefaßt gibt den Sinn: je größere Ehre in dem Hause der Bereiter desselben hat, (als der Diener). In der Erklärung bemerkt aber Hr. Dr. K. nichts davon, daß das größere Ansehen Jesu vor Moses in der alttestamentlichen Religionsanstalt hier herausgehoben werde, sondern er sagt, es werde der Gegensatz der Urheberschaft und Herrschaft zu der bloßen Dienstschaft nur eben angeführt, so daß man annehmen muß, er fasse τοῦ οἴκου als Comparationsgenitiv: je größere Ehre als das Haus (und somit auch als Moses, der dazu gehört) der Bereiter desselben (also Jesus Christus) hat, was allerdings allein den richtigen Sinn gibt, aber in den Worten der Uebersetzung nur dann gefunden werden kann, wenn man sie in's Griechische zurückübersetzt. — Den 4 V. πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπό τινος· ὁ δὲ τὰ πάντα κατασκευάσας θεός betrachtet H. Dr. K.

S. 74. als eine Doxologie Gottes als des Urgrundes. Aber abgesehen davon, daß die Worte gar nicht die Form einer Doxologie haben, so tritt der Gedanke, der bei dieser Erklärung dem V. gegeben wird, störend in den Zusammenhang ein. Ist nämlich im 3 V. gesagt worden, Christus habe als Bereiter des Hauses größere Ehre als Moses, und sagt nun der 4 V., Gott (der Vater) aber sey es eigentlich, der die mosaische und die christliche Anstalt bereitet habe: so nimmt dieser V. zurück, was der andere gab, während er sich doch als Beweis von jenem ankündigt (πᾶς γὰρ οἶκος). Dieß ist er nur, wenn er zeigt, daß auch die mosaische Anstalt von Christus herrühre; und dieß zeigt er so, daß er den allgemeinen Satz aufstellt, daß Christus als Gott Urheber von Allem sey, welchen Satz er auch Kap. 1, 2. 8. 9. bewiesen hat.

Kap. IV, 1. ist S. 88. die Uebersetzung dadurch unrichtig geworden, daß der Hr. Verf. καταλειπομένης ἐπαγγελίας wie καταλειφθείσης ἐπαγγ. oder καταλιπὼν ἐπαγγελίαν auffaßt: „daß nicht durch Vernachläßigung „der Verheißung," ꝛc. da es doch heißen muß, „da die „Verheißung noch übrig ist." Kap. V, 1. ist τὰ πρὸς τὸν θεόν nicht so gut wiedergegeben durch „für „das, was Gottes ist," als Kap. II, 17. durch „in Bezug „auf das Göttliche" (eigentlich: in den Angelegenheiten bei Gott). — Der Uebergang von Kap. V. auf VI. ist nicht ohne Schwierigkeit, da der Verf. am Ende des V Kap. sich darüber beklagt, daß seine Zuhörer einen Unterricht in den Anfangsgründen der Religionslehre nöthig hätten, und nun doch Kap. VI. so beginnt: Laßt uns daher (διό) den An-

fang in der christlichen Lehre übergehen und zu dem Höheren schreiten. Die Schwierigkeit hebt sich so. Allerdings beschwert sich der Verf. darüber, daß seine Zuhörer wieder eines Anfangsunterrichts bedürften, und er erklärt auch, daß er denselben wieder ertheilen wolle, Kap. VI, 3. Allein die höhere Lehre vom Vorzuge Jesu Christi als dem Nachfolger Melchisedeks über die levitischen Hohenpriester war theils so weitläufig, und so schwer verständlich zu machen, theils stund sie mit den Grundlehren des Christenthums so wenig in engem Zusammenhang, daß es dem Verf. in jener Hinsicht erwünschlich, in dieser aber thunlich war, hier sogleich zu ihr überzugehen, und die Wiederholung des christlichen Anfangsunterrichtes auf eine spätere Zeit zu verschieben. Das διὸ in Kap. VI, 1. ist nicht in πολὺς ὁ λόγος καὶ δυσερμήνευτος λέγειν in V, 11. begründet. Dieß erkennt Hr. Dr. K. nicht, und bahnt sich daher den Uebergang zum VI Kap. so: „Es wird ihnen aber hier nur die Mündigkeit in Bezug auf „die höhern christlichen Mysterien abgesprochen; nicht der „Mangel der Unterscheidung des Jüdischen vom Christlichen, „und die Nichtkenntniß (sollte heißen: Kenntniß) der Erhaben„heit der christlichen Lehre über die jüdische, sondern die Un„vermögenheit das christliche Mysterium an und für sich aus „den Typen und Abschattungen des A. T. zu verstehen." S. 121. Allein ich sollte denken: die Worte: πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινὰ τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ, καὶ γεγόνατε χρείαν ἔχοντες γάλακτος, V. 12. sprechen den Lesern die Mündigkeit nicht nur in Beziehung auf die höheren, sondern auch auf die Elementar-Lehren ab. Der Hr. Verf. kommt auch

S. 122. bei VI, 1. darauf zurück, erklärt nun aber das διό so: „darum weil solche Unmündigkeit zu schmählich ist," was abermals kein Grund seyn konnte, die Anfangslehren zu übergehen. Gegen die vorhin von uns angenommene Beziehung des 3 V. VI Kap.: καὶ τοῦτο ποιήσομεν, ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεὸς erklärt sich Hr. Dr. K. S. 125. f. und bezieht dagegen denselben auf VI, 1.: Und das (mit Uebergehung der Anfangslehren zu den höheren Lehren uns wenden,) werden wir (nun sogleich) thun; eine Erklärung, gegen welche der Zusammenhang sich sträubt. Der letzte Gedanke war nämlich: wir wollen jetzt nicht wieder die Grundlehren vortragen; καὶ τοῦτο ποιήσομεν wird darauf am ersten bezogen werden müssen, und gibt so den Sinn: auch die Anfangslehren werden wir vortragen, der auch zu dem Folgenden paßt: wenn anders euch Gott noch so lange Frist gestattet. Sagte aber der Verfasser: wir wollen die Anfangslehren übergehend zu dem Vollkommenen uns wenden, — ja das wollen wir thun, so sieht man gar nicht ein, wozu auf dem einfachen Gedanken der durch die Wiederholung entstehende Nachdruck; und gar seltsam wäre die Befürchtung, es möchten die Leser während der Zeit von dem Vertilgungsgerichte Gottes ereilt werden, da sie erst diesen Theil des Briefes gelesen haben, aber noch nicht die Ausführung des melchisedekischen Hohenpriesterthums Christi, die wenige VV. weiter unten beginnt. — Auffallend war es dem Rec., daß Hr. Dr. Klee, der das theologische Moment doch sonst nicht leicht übersieht, mit keiner Sylbe der falschen Auslegung von VI, 4 — 7 entgegentritt, nach welcher der Verf. des Briefs eine absolute Unwiederbringlichkeit der einmal Abgefallenen in dieser

Stelle ausspräche, da doch derselbe nur deßwegen glaubt, daß seine Leser, einmal abgefallen, nicht wiederhergestellt werden könnten, weil er sich das vertilgende Strafgericht Gottes dem Abfall auf dem Fuße folgend denkt.

Kap. IX, 4. wird χρυσοῦν θυμιατήριον in das Allerheiligste des jüdischen Tempels gesetzt, und der Ausleger hat hier die Alternative vor sich, entweder unter θυμιατήριον den goldenen Rauchaltar zu verstehen, welcher aber im Heiligen stand, und anzunehmen, daß der Verfasser sich in dieser unbedeutenden Sache geirrt habe, oder θυμιατήριον durch Rauchfaß zu übersetzen. Hr. Dr. K. zieht S. 187. Letzteres vor, und es ist keine Frage, daß θυμιατήριον Rauchfaß bedeuten kann und auch wirklich bedeutet. Allein unbefangener Weise läßt sich eben so wenig daran zweifeln, daß θυμιατήριον den Rauchaltar bezeichnen könne, da der Ausdruck weit genug ist, und von Josephus und Philo, welche bei der Ausmittelung des Sprachgebrauchs im Hebräerbrief so viel gelten, als die Septuaginta, wirklich von dem Rauchaltar gebraucht ist. Da sich nun nicht wahrscheinlich machen läßt, daß das Rauchfaß gerade so ins Allerheiligste gehört habe, wie Lade und Tafeln des Bundes ꝛc., und schwer zu erklären ist, wie der Verf. unter den Geräthen des Tempels das weniger wichtige Rauchfaß aufzählen, dagegen den wichtigeren Rauchaltar auslassen sollte: so unterliegt die Erklärung des θυμιατήριον durch Rauchfaß immerhin noch bedeutendem Anstande. — V. 9. wird zu εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα bemerkt: „ἐνεστηκώς bedeutet die „christliche Periode im Gegensatz zur mosaischen." S. 195. Dieß sollte heißen: bedeutet die nichtchristliche (hier: jüdische)

Zeit und Welt im Gegensatz zur christlichen, und die Ausleger, welche wie Chrysostomus, sagen: *καιρὸν ἐνεστηκότα λέγει τὸν πρὸ τῆς τοῦ χριστοῦ παρουσίας*, wären nicht zu tadeln gewesen, da für die Juden auch heute noch *ὁ πρὸ τῆς τοῦ χριστοῦ παρουσίας καιρὸς* ist, von der „christlichen Periode" aber gar nicht gesagt werden kann, daß in ihr ungenügende Opfer gebracht werden.

Kap. X, 24. übersetzt Hr. Dr. K. die Worte *κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμόν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων* „ermahnen wir einander zur Aufregung der Liebe und guter Werke," und bemerkt dazu S. 227.: „*κατανοῶμεν* (III, 1.) heißt hier ermahnen." Dieß hat aber keinen anderen Grund, als den, daß hier statt *κατανοῶμεν* auch ein Wort gesetzt seyn könnte, das ermahnen bedeutet, z. B. *παρακαλῶμεν*. Aber *κατανοῶμεν* heißt nirgends ermahnen; die vom Hrn. Verf. citirte Stelle III, 1. ist Beweis gegen ihn selber. — Kap. XI, 1. wird *δὲ*, womit der Satz angeführt wird, S. 241 so erklärt, daß es „einen Gegensatz in der Vorstellung und dem Vernehmen der Hebräer signalisire. Es ist der Glaube — „gegen das, was ihr nicht zu wissen, vergessen zu haben „scheint." Vielmehr ist *δὲ* hier wiederaufnehmend und weiterführend, wie oft: der Glaube aber, von dem eben gesprochen worden, Kap. X, 38. 39. — Eben daselbst ist das ziemlich schwierige *ὑπόστασις ἐλπιζομένων* nicht erklärt. — V. 19. *ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο* wird S. 253. übersetzt: weßhalb er (Abraham) ihn (den Isaak) auch euch zum Gleichniß wiedererhielt. Diese Uebersetzung wird aber in der Erklärung nicht begründet, viel-

mehr ſagt der Hr. Verf.: „ἐν παραβολῇ könnte auch wohl: „auf wunderbare Weiſe bedeuten, ſo daß nämlich die Erzählung „davon wie eine Dichtung vorkommt, oder auch, daß die „Errettung zu einem Gleichniß, Sprichwort, Volks„lied geworden iſt.“ Aber auch dieſe beiden Vermuthungen tragen zu viel in das Wort hinein, welches noch dazu für dieſen Sinn nicht ἐν, ſondern εἰς bei ſich haben müßte. Einfach, ſprachgemäß und natürlich ſind nur zwei von den vielen Erklärungsverſuchen, nämlich die: er bekam ihn mit einem bedeutſamen Ausſpruch zurück, und die: er bekam ihn im entſcheidenden Augenblick zurück. Mir ſagt dieſe am beſten zu. — Ganz unrichtig iſt Kap. XII, 9. die Ueberſetzung von ἐνετρεπόμεθα, — „da wir weiter unſere „Väter nach dem Fleiſche als Züchtiger hatten, und uns „beſſerten“ S. 278., was gar nicht in den Zuſammenhang paßt, und in: „und uns daran kehrten“ zu verändern iſt. — Kap. XIII, 22. zu διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν — bemerkt Hr. Dr. K. „διὰ βραχέων iſt rhetoriſch und „relativ zu faſſen, da der Gegenſtand einer viel ausgedehnteren „Behandlung fähig geweſen wäre.“ S. 309. Nun iſt zwar nicht zu läugnen, daß auch über das Hauptthema des Briefes an die Hebräer noch mehr geſprochen, und die darin vorkommenden Ermahnungen noch weiter ausgeſponnen werden könnten; allein daſſelbe wäre der Fall, wenn der λόγος παρακλήσεος auch einen viermal größeren Umfang hätte als unſer Brief an die Hebräer. Und ſo reicht jene Bemerkung zur Rechtfertigung des διὰ βραχέων um ſo weniger zu, als in keinem einzigen Brief das Hauptthema verhältnißmäßig eine ſo ausführliche und erſchöpfende Behandlung erfahren

hat,

hat, als in dem an die Hebräer der Gedanke: Wie nachtheilig, unverständig und gefährlich der Rückfall vom Christenthum zum Judenthum sey. — Auf der letzten Seite, 210, steht ein auffallender. Es wird nämlich zu ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας gesagt: „die Italiener „oder die Italienischen, Bezeichnung des Ursprungs oder der „Wahrhaftigkeit." Dieß muß offenbar, wenn es nur irgend einen Sinn und Zusammenhang haben soll, Wohnhaftigkeit (freilich auch ein seltenes Wort!) heißen.

So starke Satzfehler kommen nicht weiter vor, wohl aber eine große Anzahl anderer, was bei der sonst so lobenswerthen Ausstattung des Buchs durch die Verlagshandlung um so unangenehmer auffällt.

Mack.

Die Idee der Gottheit. Eine philosophische Abhandlung. Als wissenschaftliche Grundlegung zur Philosophie der Religion. Von C. H. Weiße, Prof. an der Universität zu Leipzig. Dresden 1833. bei Grimmer VIII. u. 373. S.

Auf die Wichtigkeit der gegenwärtigen Schrift des höchst geistvollen und tiefsinnigen Verfassers haben wir schon an einem andern Orte aufmerksam gemacht, und wir lösen jetzt nur das Versprechen, das wir dort zugleich gegeben haben.

Mit vorliegender Arbeit übergibt Herr Weiße, wie er in der Vorrede bemerkt, dem Publikum aufs Neue ein

Bruchstück eines Systems, von dem es ihm mit jedem Schritte, den er in der Ausbildung desselben vorwärts thut, klarer wird, daß es nicht, wie er anfangs glaubte, das nur theilweise modifizirte Hegelsche, sondern daß es von Grund aus, unter strenger Anwendung nur der Methode, deren Entdeckung das unsterbliche Verdienst des genannten Systemes bleibt, neu zu gestaltendes ist. In wie weit sich diese Versicherung des Verfassers in Absicht auf das Verhältniß zu Hegel bewahrheite, wird aus der ganzen Recension sich ergeben.

Gegenwärtiges Buch über die Idee der Gottheit tritt mit dem Anspruche auf, sich als integrirender Theil in das System der Philosophie einzureihen. Es schließt sich unmittelbar an des Verfassers Darstellung der Aesthetik *) an, und eröffnet die speculative Theologie, die ihm, wie er bereits mehrfach ausgesprochen, für den Schlußstein des Systemes gilt. Dem Eingange in das System von Seite des Ethischen her entsagt er, nicht weil er eine höhere Würde der ästhetischen Idee vor der ethischen aussprechen wollte, denn es ist vielmehr umgekehrt gerade die immanente Göttlichkeit des ethischen Princips, was ihn verhindert, dasselbe als ein solches zu setzen, welches, als außer der Gottheit und unabhängig von ihrer Gegenwart, für den menschlichen Geist vorhanden, den Begriff der Gottheit für diesen Geist erst vermitteln könnte. Denn was zum Materiale eines Beweises gebraucht werden soll, muß eine von dem

*) Weiße: System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit. In drei Büchern. Zwei Theile. Leipzig 1830 Hartmann.

Bewiesenen, wenigstens relativ für den, für welchen der Beweis geführt wird, unabhängige Existenz haben. Das Sittengesetz aber, so wie auf entsprechende Weise schon das religiöse Gefühl und der Glaube, sind nichts dem endlichen Geiste als solchem Angehörendes, sondern die unmittelbare Gegenwart Gottes in diesem Geiste. Die Philosophie daher, um das Gesetz und den Glauben zu verstehen und ihn zu begreifen, muß schon in dem Besitze des Begriffs der Gottheit seyn; sie kann durch das Verständniß jener das Verständniß dieses Begriffes wohl erweitern, aber nicht begründen. Daher für die Wissenschaft die Nothwendigkeit eines auf anderem Wege zu erzielenden Beweises für die Wahrheit der göttlichen Idee. Die Religion und die unmittelbare Sittlichkeit des Gemüthes theilen dieses Bedürfniß nicht, denn sie sind nicht, gleich der Wissenschaft, außerhalb des Begriffes der Gottheit gestellt, sondern von vorn herein in diesem Begriffe. Will sich aber die Wissenschaft dieser Aufgabe entziehen; behauptet sie eine entsprechende Immanenz des Göttlichen in ihrem Principe, wie in den Principien der Religion und der Sittlichkeit: so erwachsen hieraus die Consequenzen, deren grelle Erscheinung die neueste Zeit in dem Hegelschen Systeme gesehen hat; die Principien der Religion und der Ethik werden absorbirt in dem Principe der Wissenschaft. *) Auf der andern

*) Weiße's Ansichten über das Hegelsche System sind ausgesprochen 1) in seiner Schrift über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft, in besonderer Beziehung auf das System Hegels. Leipzig 1829. A. Barth. 2) in der Aesthetik,

Seite, wenn die Wissenschaft an ihrer Fähigkeit verzweifelt, selbstständig zu dem Begriffe Gottes hindurchzudringen, und sich der Religion und dem Glauben in die Arme wirft; so wird diesen letztern dadurch selbst das Princip des Lebens und die lebendig fortschreitende Bewegung entzogen, welches in ihnen, sofern sie dem menschlichen Geiste angehören, eben kein anderes ist, als der in ihnen gegenwärtige Geist des wissenschaftlichen Erkennens und des ästhetischen Schaffens.

Die speculative Theologie zerfällt in drei Theile; der erste hat zum Inhalte die Idee der Gottheit, wovon die gegenwärtige Schrift handelt; der zweite die Philosophie der Religion, d. i. die Religion nach ihren Erfahrungsbegriffen, oder die Erfahrung der geschichtlichen Religionen (die Religion in ihren verschiedenen Erscheinungen) vergl. S. 12; der dritte die religiöse Ethik, welche die Fragen beantwortet über das Verhältniß des Guten und des Bösen, über Schuld, Sünde, irdischen Tod, Erlösung, Seligkeit u. s. w.; zum Theil fallen diese Bestimmungen auch ins Reich der philosophischen Religionslehre. S. 372. 373. Die zwei letzten Theile

---

3) in dem Schriftchen über das Verhältniß des Publikums zur Philosophie in dem Zeitpunkt von Hegels Abscheiden. Leipzig 1822. Volkmar, 4) in dem gegenwärtigen Buche über die Idee der Gottheit S. 223 — 233. und 5) in der philosophischen Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums. Dresden 1834. Grimma. a. mehreren Orten.

verſpricht der Verfaſſer dem erſten, der die Idee der Gottheit enthält, nachzuliefern.

Im Allgemeinen lehrt Weiße eine Dreiheit der Ideen und zwar der Wahrheit, der Schönheit und des Guten. Die Idee der Wahrheit iſt der Begriff des abſoluten Wiſſens; weit entfernt aber, dieſe Idee für die Subſtanz des abſoluten Geiſtes zu halten, erkennt er ſie nur für die unmittelbare, abſtracte und ſelbſtloſe Geſtalt dieſes Geiſtes, die aber eben wegen dieſer Selbſtloſigkeit ganz innerhalb der endlichen Welt verwirklicht werden kann. Dieſe Verwirklichung iſt die Wiſſenſchaft. Auf die Idee der Wahrheit folgt die Idee der Schönheit. Das unmittelbare Daſeyn der Schönheit iſt die Phantaſie, die bildende Kraft des Abſoluten, die Schöpferin der Ideale. Dieſe ideal-ſchaffende Phantaſie gewinnt eine beharrende Subſtantialität und eine dieſer Subſtantialität entſprechende Erſcheinung in der Kunſt, die, allmälig aufſteigend von der reinen Abſtraction oder dem einfachen, von aller Beziehung nach Außen freien Begriffe ihrer ſelbſt, zur lebendigen Einheit mit der Wirklichkeit und der Geſchichte, in eine Reihe von Formbildungen ſich gliedert. Ihre volle Bedeutung für das Ganze gewinnt aber dieſe Particulariſation des geiſtig Abſoluten erſt, wenn ſie in der Geſtalt betrachtet wird, die für die Idee die höchſte iſt, in der Geſtalt des Lebens und der Perſönlichkeit. Die höchſte Wirklichkeit des Schönen iſt der Begriff der Kunſt noch nicht, ſondern der Begriff des Genius, welcher eben das Eingehen dieſer Idee in die Geſtalt der Perſönlichkeit, ihrer Menſchwerdung, enthält, und als ſolcher, im ächt dialektiſchen Sinn, der Grund und die

Wahrheit des Kunstbegriffes nicht nur, sondern aller particulären und abstracteren Erscheinungsweisen des höhern Geistigen ist. Das einfache Daseyn dieses Genius in dem endlichen Geiste wird durch den Begriff des Gemüthes bezeichnet, durch welchen wir den abstracten Inbegriff alles Edeln, dem Ewigen und Göttlichen Verwandten in der menschlichen Persönlichkeit auszudrücken gewohnt sind. Das Gemüth steigert und bethätiget sich nach Außen als Talent und als Genius im engern Sinn, es offenbart sich als weltschöpferische, Natur und Geschichte durchdringende Kraft in der Naturschönheit, dem physiognomischen Ausdruck und der Völkersitte, und gewinnt seine tiefste und lebendigste Gestalt in der vollendeten Gegenseitigkeit des ästhetischen Anschauens und Schaffens, in der Liebe. Solchergestalt sehen wir, gemäß der Forderung eines lebendig dialektischen Ideenganges, bereits auf jener Stufe der Particularität des absoluten Geistes, die Gestalt vorgebildet, die auf der dritten und höchsten Stufe die vorherrschende und die allumfassende ist, die Gestalt der Persönlichkeit, ihres Lebens, Erkennens und Schaffens. Der Inhalt dieser höchsten Stufe heißt, als Abstraction betrachtet, die Idee der Güte; nach seiner lebendigen Wirklichkeit, die hier mit dem Begriffe vollkommen Eins und dasselbe ist, die Idee der Gottheit. Die Wissenschaft, die von ihr handelt, ist die speculative Theologie, und diese der Schlußstein des Systems der Philosophie. *)

Sieht sich unser Verfasser in dem Kreise der bisherigen

---

*) Siehe: Ueber das Verhältniß des Publikums zur Philosophie S. 72 — 75.

theologiſchen Philoſopheme in der Abſicht um, unter ihnen dasjenige aufzufinden, was ſeinem gegenwärtigen Unternehmen am verwandteſten ſcheinen kann; ſo ſind es weder die Lehren der bisherigen Syſteme, über das Abſolute, die Subſtanz, die Ideen, noch auch die Sätze der chriſtlichen Dogmatik von der Perſönlichkeit und den Eigenſchaften Gottes; ſelbſt die Ausſprüche der Myſtiker, ſo tiefen Sinn er in ihnen findet, und ſo hohes Gewicht er ihnen oftmals beilegt, gaben nicht das, was, dem allgemeinen Grundgedanken nach, dem hier von ihm Beabſichtigten entſpräche. Vielmehr ſind es die ſogenannten Beweiſe für das Daſeyn Gottes, welche er zur geſchichtlichen Grundlage für ſeine wiſſenſchaftliche Betrachtung wählt. Den allgemeinen Gedanken von einem Beweiſe der Wahrheit des göttlichen Begriffs, den Andere zum Ausgangspunkt der philoſophiſchen Wiſſenſchaft machen, macht er im Gegenſatz mit dieſen zum Endziele. Im Widerſpruch mit dieſen nimmt er ein Element der ſpeculativen Erkenntniß an, welches von dem Begriffe der Gottheit als ſolchem noch unterſchieden, und nicht unmittelbar mit dem Elemente der theologiſchen Erkenntniß Eins und daſſelbe iſt. Die Speculation findet den Begriff der Gottheit nicht blos äußerlich als einen empiriſchen in den Religionen der Völker und in den Gemüthern der Einzelnen vor, ſondern ſie ſelbſt wird im Fortgange ihres Geſchäfts mit Nothwendigkeit auf ihn hingeführt. Dieſe Nothwendigkeit iſt eine, zwar von vorn herein der philoſophiſchen Speculation inwohnende, und in ſo fern allerdings mit ihr identiſche, aber doch rein ſolche, die erſt an einer beſtimmten Stelle ihres Verlaufs zum Bewußtſeyn kommt. Dieſes „zum

Bewußtſeyn des ſpeculativen Gedankens kommen" iſt nur der eigentliche Beweis von der Wahrheit des göttlichen Begriffs, d. h. von der Wirklichkeit Gottes; und in dieſem Sinne muß jede Philoſophie einen ſolchen Beweis enthalten, die nicht entweder jene Wahrheit läugnet, oder ſie, auf die bereits angedeutete Weiſe, mit der Form der Wahrheit des philoſophiſchen Denkens überhaupt verwechſelt. *)

Herr Weiße folgt der Dreiheit der Hauptrichtungen der Beweisverſuche, und hält ſich ſo an den ontologiſchen, den kosmologiſchen und den teleologiſchen (oder phiſikotheologiſchen) Beweis. Dieſe drei Beweiſe ſind nicht neben einander als verſchiedene Arten, zu dem Begriffe Gottes zu gelangen; es iſt in der Aufeinanderfolge eine Steigerung, Vertiefung und Bereicherung des Inhaltes zu ſchauen, wodurch die Ordnung oder Reihenfolge der Beweisformen eine nicht blos hiſtoriſche, ſondern philoſophiſche Bedeutung erhält. Der Begriff des ontologiſchen Beweiſes iſt der einfachſte und unbeſtimmteſte; reicher an Inhaltsbeſtimmungen und zuſammengeſetzter iſt der Begriff des kosmologiſchen; der reichſte und concreteſte jener des teleologiſchen Beweiſes. Dazu kommt noch die weitere Einſicht, daß der kosmologiſche Beweis den Begriff des ontologiſchen vorausſetzt und weiter bildet, der teleologiſche den Begriff des kosmologiſchen. Dieſe Weiterbildung, im ächten Sinne der dialektiſchen Wiſſenſchaftlichkeit, iſt nicht ohne Aufhebung oder Umſchmelzung des frühern; — das Ganze jenes Verlaufs alſo eine untrennbare Totalität, an deren Schluſſe erſt der

*) Idee d. G. S. 3. 4.

wahre Heros, nachdem in ihn alle frühern eingegangen sind, gefunden wird. *)

Jene drei Beweisformen nun deuten auf eine Stufen- oder Potenzfolge in dem Begriffe der Gottheit hin, von welcher der Verfasser behauptet, daß sie den Grundtypus der ächten theologischen Wissenschaft ausmacht. Weiter sucht er zu zeigen, daß der Begriff, der das Resultat vielmehr als das Substratum des ontologischen Beweises ausmacht, kein anderer ist, als der Inhalt des gewöhnlich sogenannten Pantheismus; daß der andere, der dem kosmologischen Beweise angehört, in einen dialektischen Gegensatz und Widerspruch zu dem ersten sich stellend, sich zu dem Gott des Deismus gestaltet; und daß der Gegensatz dieser beiden Begriffe seine Lösung und Ausgleichung in einem höhern findet, welcher als der Begriff, auf den der teleologische Beweis durch seinen Namen und seine Stellung mehr hindeutet, als in seiner gewöhnlichen historischen Gestalt wirklich ihn begründet, nicht mit Unrecht angesehen werden kann. Dem ontologischen Beweise entspricht daher der Pantheismus, dem kosmologischen der Deismus, dem teleologischen aber jener vermittelnde Standpunkt, dessen Resultat die Idee der Gottheit ist. Jene drei Begriffe, der ontologische oder pantheistische, der kosmologische oder deistische, und der teleologische, den der Verfasser auch schlechthin die Idee der Gottheit nennt, bilden unter einander einen dialektischen Cyklus, analog einen jedem, nach dem Typus jener Logik, die der Verfasser für die ächte Form aller wahren

*) Idee d. G. S. 6 — 8.

Wissenschaftlichkeit erkennt, gebildeten Begriffsverlaufe. Hat die Wissenschaft aber überhaupt die Aufgabe, den göttlichen Begriff nach seinem reinen Selbst, wie dieses noch nicht Gegenstand einer menschlichen Erfahrung ist, aus den in der Wissenschaft als solcher ihm vorangehenden Weltbegriffen abzuleiten; wie anders vermöchte sie dieß zu leisten, als auf dem Wege der Dialektik, dergestalt, daß sie den Begriff, der in der Unmittelbarkeit seines ersten Auftretens nur ein Postulat noch ist, die Feuerprobe der Negativität seiner selbst durchgehen läßt, damit er sich aus dieser, verklärt und in gegliederter Gestaltung, neu emporhebe. *)

Ehe wir weiter gehen in unsern Mittheilungen aus der Schrift über die Idee der Gottheit, finden wir es für zweckdienlich, aus einer andern einige wichtige Stellen auszuheben, die das Verständniß des Folgenden um vieles erleichtern.

Die speculative Theologie, heißt es dort, **) beginnt mit einem Beweise von der Wahrheit und Wirklichkeit Gottes. Wenn die neuere Philosophie solchen Beweis für überflüssig erklärt hat, so that sie dieß, weil sie den Begriff der Gottheit mit dem abstracten Begriffe des Absoluten, d. h. entweder der logischen Ideen, oder des absoluten Wissens, oder einer unklaren Vermischung von beiden, verwechselte. Ist der Begriff der Gottheit ein von jenen, so wie von allen übrigen Begriffen, unterschiedener, so muß er so gut, wie sie, bewiesen, d. h. aus dem Einfachern und Abstractern

*) S. 8 — 14.

**) Ueber das Verhältniß des Publikums zur Philosophie S. 75, 76 u. 77.

dialektisch abgeleitet werden. Die speculative Theologie leistet dieß mittelst einer Zusammenstellung der Ideen der Wahrheit und der Schönheit, oder der Zurückführung der letztern auf die erstere, woraus sich die Nothwendigkeit einer dritten und höhern Idee ergibt, worin beide Eins sind, — das Eine und Allgemeine der absoluten Wahrheit zugleich die schöpferische Substantialität und die concrete Besonderheit ihres absolut geistigen Gegenbildes hat. An dieser Stelle kehrt die Philosophie ganz zur transcendentalen Construction der reinen Idee zurück: denn es handelt sich darum, zuvörderst diese höchste aller Ideen in der Gestalt ihrer Unmittelbarkeit und abstracten Allgemeinheit zu gewinnen, die sie aber in dem Begriffe oder der Wahrheit als solcher hat. Pantheismus und Deismus in ihrem schroffen Gegensatze zu einander, jener durch die philosophischen Systeme der Platoniker, des Spinoza und Schelling, dieser durch das System des Leibnitz repräsentirt, bilden hier die Stufen, die der abstracte Begriff der Gottheit dialektisch durchgehen muß, um sich zur vollen Wahrheit der Idee zu gestalten. Die Idee selbst erscheint zunächst als höhere Einheit des Pantheismus und des Deismus; als der Begriff einer nicht außerzeitlichen, sondern alle Zeit erfüllenden, nicht außerweltlichen, sondern alle concreten Dinge durch die einfache Kraft ihres geistig absoluten Daseyns durchdringenden Wesenheit, die aber, als höchste Einheit von Allem, nicht beiläufig und im Einzelnen, sondern nach ihrer Substanz und Totalität, die Form der Idee als solcher, d. h. in der Anwendung auf das Concrete, die Form der Persönlichkeit hat. In dieser Form concentrirt sich alles Daseyn, aber nicht auf todte und

mechaniſche, ſondern auf lebendige, die Negativität ihrer ſelbſt nicht ausſchließende, ſondern bezwungen in ſich tragende Weiſe; Gott iſt ein lebendiger, d. h. ein erkennender, fühlender und handelnder Gott; und dieſes ſein Erkennen iſt nicht denkbar ohne eine göttliche Gedankenfolge in ihm, d. h. ohne die Aufnahme des Erkannten in die Negativität des unempfindlichen Wiſſens, und das ſucceſſive Emporſteigen der Momente des lebendigen Schauens aus dieſer Negativität; ſein Fühlen und Handeln nicht ohne eine gewiſſe Unabhängigkeit der Objecte dieſes Handelns, d. h. der von ihm geſchaffenen Welt; beides nicht ohne eine innere, nothwendige und unzerſtörbare Geſetzmäßigkeit in ihm. Dieſelbe Lebendigkeit bringt die Forderung des Erzeugers einer ihm gleichen Perſönlichkeit außer ihm mit ſich; dieſe Perſönlichkeit iſt, als nothwendig zu ſeiner Idee gehörig, als ewiger Sohn von gleicher Göttlichkeit mit dem Vater; aber ſie geht auf in die wirklichen, zeitlich entſtehenden Geſchöpfe, denen ſie die Form der abſoluten oder unſterblichen Perſönlichkeit mittheilt, und ſteigt aus dieſen wiederum in der Form der concreten Totalität als göttlicher Geiſt empor.

Dieſe Sätze enthalten in Kürze eine Vorausnahme deſſen, was Weiße in der Schrift „Idee der Gottheit“ nur entwickelter gegeben hat.

Die letztere zerfällt in drei Hauptſtücke, und dieſe wieder in mehrere Capitel. Das erſte Hauptſtück hat zum Gegenſtande den ontologiſchen Begriff der Gottheit oder den Pantheismus, das zweite den kosmologiſchen Begriff der Gottheit oder den Deis-

mus, das dritte den teleologischen Begriff oder die Idee der Gottheit.

Wir kehren zum ersten Hauptstück zurück, das den ontologischen Begriff der Gottheit oder den Pantheismus behandelt v. S. 17 — 138.

Das erste Capitel befaßt sich mit dem ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes. Welthistorische Repräsentanten dieses Beweises sind Anselm von Canterbury und Cartesius, jener vom Beginne der Philosophie des Mittelalters, dieser vom Beginne der Philosophie der neueren Zeit. Auf die Auseinandersetzung, die hier der Verfasser geschichtlich macht, können wir uns nicht einlassen, da uns nur daran liegen kann, seine eigenen Gedanken zu exponiren. Nur auf diese somit eingehend begegnet uns S. 22 ein wichtiges Bekenntniß. Mit Beziehung auf Anselm und Cartesius sagt nämlich Weiße: „der Begriff der Gottheit, als des vollkommensten Wesens oder des Inbegriffs aller Realität, steht in jenem Raisonnement nicht einsam da, sondern er wird als das Moment eingeführt, durch welches alle übrigen Momente der speculativen sowohl als auch der empirischen Erkenntniß ihre Bewährung und Beglaubigung erhalten. Die Einsicht, daß alle Erkenntniß in einem subjectiven Idealismus zusammen schwinden, und des realen Bezugs auf ein Ansich der Dinge oder auf eine objective Wahrheit beraubt werden würde, wenn sie nicht ihre höchste organische Einheit und ihr concretes Lebensprincip in jenem Begriffe fände, macht diesen Beweis zu einem wesentlichen Momente in der Entwicklung der Philosophie; während ohne dieselbe er nebst seinen Consequenzen, d. h.

nebſt der geſammten, aus ihm hervorzuentwickelnden rationalen Theologie, vielmehr als eine beſondere Erkenntnißart neben der Philoſophie, als in ihr, ſtehen würde.“ Weiter aber kommt es zu der eben ſo merkwürdigen Beſtimmung: „daß das Daſeyn oder die Exiſtenz, die der ontologiſche Beweis von Gott prädicirt, nicht, wie nach Jacobi's Lehre dieß allerdings der Fall wäre, ein unbeſtimmtes und zu dem, was man ſonſt, und was namentlich die Weltweisheit als ſolche, Daſeyn, Exiſtenz und Wirklichkeit nennt, in keinem beſtimmten und klar ausgeſprochenen Verhältniſſe ſtehendes, ſondern daß es, ganz eben ſo, wie dieſes letztere, der ganz beſtimmte und unzweideutige Begriff der philoſophiſchen Wahrheit iſt.“ S. 25. Und ſo kommt es zuletzt S. 32 von Seite unſers Verfaſſers zu dem Ausſpruche: „daß wir dem ontologiſchen Beweiſe in der That wirkliche Beweiskraft beimeſſen, indem wir ihn für die durch Philoſophie älterer Zeiten geſchehene Vorausnahme deſſen erklären, was in dem Zuſammenhange unſerer gegenwärtigen Wiſſenſchaft die dialektiſche Ableitung des erſten, noch abſtracten und in den Categorien der Unmittelbarkeit enthalten bleibenden Begriffes der Gottheit ſeyn wird.“

Dieſe dialektiſche Ableitung des Begriffes der Gottheit, und zwar aus den Ideen der Wahrheit und der Schönheit wird im zweiten Capitel vorgenommen. Im genaueſten Zuſammenhange damit ſtehen die übrigen Capitel, wovon das dritte die erſte Bezeichnung des Begriffs der Gottheit als Idee des Guten, das vierte aber die Platoniſche Idee des Guten zum Gegenſtande hat. Mit dem fünften

Capitel, das über das System des Pantheismus handelt, schließt das erste Hauptstück. Was nun jene dialektische Ableitung betrifft, so ist oben schon darauf hingewiesen, wie W. die Wahrheit und die Schönheit mit einander verbindet, nach welcher Verbindung die Idee der Wahrheit in der Idee als eine aufgehobene erscheint. Der Inhalt des ästhetischen Bewußtseyns ist aber die Gewißheit, daß, was in gewissen Erscheinungen der Natur und der Schöpferthätigkeit des Menschengeistes uns entgegentritt, Erscheinungen, die wir die schönen und die erhabenen nennen, dieß nichts anderes ist, als der absolute, der göttliche Geist, der sich, aus der abstracten Allgemeinheit, als welche er sich in der Thätigkeit des speculativen Denkens erfaßt, sich selbst zugleich entäußernd und begrenzend, in die Besonderheit der Erscheinung herausstellt. Daß in dem Schönen, in den Werken des Genius sich ein Ewiges und geistig Absolutes, daß in ihm sich der Weltgeist selbst nach einer der unendlich vielen Gestalten, in die er, der unerschöpfliche Proteus, sich zu verwandeln weiß, offenbart; dieß ist eine Wahrnehmung, eine Gewißheit, die man mit Recht die Grundlage aller höhern Geistesbildung unseres Zeitalters nennen kann. *)

Der Begriff der Gottheit läßt sich aber aus den Ideen der Wahrheit und der Schönheit nur so recht ableiten, daß und wenn die Idee des Guten als Vermittelndes hinzukommt. Das Gute erscheint so als die Einheit des Wahren und des Schönen, das Ethische, von dem hier die Rede ist,

*) Die phil. Geheimlehren von der Unsterblichkeit ꝛc. S. 46. 47. vergl. 55.

iſt das höhere Ethiſche, und nur in dieſem Sinne kann auf ein geiſtig Abſolutes, das als ſolches ſchlechthin das Gute iſt, angetragen werden. In ihrem Verhältniſſe zu der Welt kann die Idee des Guten, wie der Verfaſſer bemerkt, bezeichnet werden, als die Idee der Wahrheit, nicht wiefern ſie, gleichgültig gegen alle beſondere Verwirklichung ihrer einzelnen Momente, dieſelbe als reiner Begriff oder als ewig ſich gleichbleibendes Weſen des Erkennens in ſich hält, und innerhalb dieſer idealen Einheit ſie ihren ins Unendliche ſich wiederholenden Kreislauf vollbringen läßt; ſondern wiefern ſich dieſe Momente, d. h. eben die Begriffe der beſondern Dinge oder Weltweſen, ausdrücklich mit der Beſtimmung zur Schönheit aus ſich herausſetzt. Die ſchöpferiſche Kraft oder das Princip dieſes Herausſetzens iſt Eines und daſſelbe mit jenem Einheitsprincipe der weltlichen Dinge, welches im Gegenſatz der Begriffseinheit, die ſie in der Idee der Wahrheit als ſolcher haben, ausdrücklich dasjenige in ihnen, was über den Begriff hinausgeht, die erſcheinende Wirklichkeit, zur Einheit verknüpft. In dieſem Princip nun ruht die eigentliche, wahrhaft göttliche Schönheit der Welt; eine Schönheit, von welcher alle Natur- oder Kunſtſchönheit nur ein matter Abglanz iſt; gleichwie die menſchliche Wiſſenſchaft nur ein abgebleichter Wiederſchein iſt jenes unendlich klaren und lebendigen Erkennens, der wahrhaften Idee der Wahrheit, welches die weltſchöpferiſche Thätigkeit begleitet. Als Inhaber und Grund dieſer höchſten Schönheit kann Gott, mit Ausdrücken, die ſich aus der Aeſthetik ſelbſt zur Entlehnung darbieten, der Weltgenius genannt werden, oder auch das höchſte, alle Creaturen unter einander verknüpfende, und zur Schönheit

ſie

ſie verknüpfende Band der Liebe. Das erſte dieſer Worte bezeichnet ihn als den in der Natur der Dinge halb bewußt, halb bewußtlos webenden abſoluten Geiſt, welcher, indem er alles Schöne, und mit dem Schönen zugleich alles geiſtig Große und Gehaltvolle, jedes an ſeinem Orte und zu ſeiner Zeit, hervorruft, aber dadurch ſich ſelbſt als das höchſte, ja als das allein wahrhaft Schöne und Große beurkundet; das zweite als den Geiſt, der zugleich in der Selbſtheit der Einzelweſen, und über dieſer Selbſtheit lebt, und die Seligkeit, welche der Genuß, d. h. das Fürſichſeyn der Schönheit iſt, zugleich Allen mittheilt und ſelbſt empfindet. Von Seite des Guten aber tritt Goit, oder er als die Idee des Guten, auf als die ſittliche Weltordnung, von der das ſittliche Geſetz ausgeht. Es wohnt daher jeder Erſcheinung des Sittlichen ein directer Bezug auf die ganze Gottheit ein und ſo entſteht nothwendig der Begriff einer unmittelbar daſeyenden Gottheit. *)

Unmittelbar angeſchloſſen wird vom Verfaſſer die Unterſuchung über das Verhältniß Gottes zur Zeit und zum Raume. Er ſieht es als einen großen Fehler der Philoſophie an, dem Abſoluten die zeitlich-räumliche Exiſtenz abzuſprechen und tritt dieſem verkehrten philoſophiſchen Treiben muthig entgegen. Exiſtenz und Wirklichkeit iſt nur dem zuzuſchreiben, was entweder ſelbſt unter die Form der Zeit geſetzt, oder der beharrliche Grund eines unter dieſer Form Geſetzten iſt; für was, mit andern Worten, es eine Vergangenheit, eine Gegenwart und eine Zukunft gibt. Weiße

*) Idee d. G. S. 33 — 36.

ist aber weit entfernt, mit dieser Anwendung des Zeitverhältnisses auf Gott eine in die Zeit fallende Evolution des göttlichen Selbst, eine Perfectibilität Gottes, oder ein allmäliges Gelangen der göttlichen Substanz zum Selbstbewußtseyn zu behaupten, sondern seine Meinung ist vielmehr diese: daß es allerdings auch für Gott eine Vergangenheit, eine Gegenwart und eine Zukunft, und einen unendlichen Progreß der Umsetzung des Zukünftigen und des Vergangenen gibt. Hiermit ist aber noch keineswegs etwas über die Beschaffenheit dieses Zukünftigen und dieses Vergangenen, insofern beides in Gott ist, gesagt, sondern nur die Wahrheit und absolute Realität dieses Gegensatzes überhaupt ausgesprochen. Dieß fordern wir, um Gott Existenz und Wirklichkeit überhaupt zusprechen zu können; — damit er aber ausdrücklich als Gott Existenz und Wirklichkeit habe, oder, noch bestimmter ausgedrückt, damit die ganze Wahrheit seines Begriffes als göttliche zugleich Existenz und Wirklichkeit sey, müssen wir mehr noch sagen, müssen sagen: daß der gesammte Zeitverlauf, daß überhaupt alles, was je eine zeitliche Existenz hatte, was noch jetzt sie hat oder einst eine solche haben wird, ausdrücklich nach dieser seiner zeitlichen Existenz, und nicht blos nach seinem Allgemeinbegriffe, — als aufgehobenes Moment freilich, aber dergestalt, daß hierdurch eben die Zeitlichkeit als solche zur reinen Bestimmung des göttlichen Daseyns wird, — in Gott gesetzt ist. *)

Das vierte Capitel hat zum Inhalte die Platonische Idee des Guten. Sie wird dargestellt als die Grundidee

*) Idee d. G. S. 66 — 85.

und das eigentliche Princip des Platonismus, der mit Plato nicht endete, sondern eine Hauptreihe geschichtlicher Gestalten der philosophischen Speculation bildete, die sich von ihrem großen Stifter Platon an durch das gesammte spätere Alterthum, und die mittlern Jahrhunderte bis zu dem Beginne der Philosophie neuerer Zeit hindurchzieht. Insbesondere trat die Idee des Guten als das höchste Ideal- und Realprincip aller übrigen Ideen, und somit alles Seyenden überhaupt auf im Neuplatonismus und in jenem Mysticismus, der sich an ihn anschloß; die Idee des Guten aber, so gefaßt, ist die Gottheit selbst. Den Schluß des Capitels macht eine kurze Exposition der Philosophie des Giordano Bruno, der sich, gleichfalls an jene Richtung anschließend, zu seinem Pantheismus hinreißen ließ durch die große Anschauung der Unendlichkeit des räumlichen Universums.*) Das fünfte Capitel behandelt das System des Pantheismus, als dessen Repräsentant hier Spinoza aufgeführt wird. Das System dieses Philosophen wird aber so gefaßt, als enthalte es den unmittelbaren, dialektischen Gegensatz zu der Platonischen Idee des Guten, und eben darum wird es betrachtet als der erste, wesentliche Fortschritt, den die theologische Philosophie von jenem Standpunkte aus machen mußte. **)

Ehe wir zum zweiten Hauptstück uns wenden, ist nothwendig, über das erste unser Urtheil abzugeben.

An sich gibt es für den Beweis des Daseyns Gottes

*) Idee d. G. S. 85 — 121.

**) Idee d. G. S. 121 — 138.

eben so viele Ausgangspunkte, als es Beziehungen Gottes zur Welt und zum menschlichen Geiste gibt; nur wird an den Philosophen die Forderung gestellt, philosophisch zu verfahren, d. h. überall nach Gründen zu handeln, und das, was erst erwiesen werden soll, nicht schon als erwiesen anzunehmen, denn dieß wäre die unphilosophische petitio principii oder der circulus vitiosus. Daher wird sich auch H. Weiße, der zu philosophiren versteht, nicht nach dem Winke richten können oder wollen, den ihm Sengler *) gibt, die absolute Persönlichkeit Gottes zum Anfange der Philosophie zu machen und von ihr als dem Princip wissenschaftlich auszugehen; denn wenn schon dieses Princip in der göttlichen Offenbarung gegeben ist, und ganz besonders in der christlichen; so kann S. 153 doch das wirkliche Auffinden dieses Princips und das Wissen um dasselbe in der Philosophie nur Resultat einer langen wissenschaftlichen Forschung seyn, keineswegs aber ist es der Anfang, denn so wäre Alles nur Voraussetzung. Und so wird denn auch dem wahrhaft Philosophirenden, obschon er nun jenes Resultat geschichtlich zum Voraus weiß, nicht erlassen, den Weg der Forschung für sich selbst von Neuem anzutreten; denn sonst würde von einem solchen Philosophen zu sagen seyn, was Hegel von den Naturphilosophen, die nach Schelling auftraten, sagte, daß sie die Morgenröthe des verjüngten Geistes mit Taumel begrüßt haben, und ohne tiefere Arbeit gleich an den Genuß der Idee haben gehen wollen.

*) Religiöse Zeitschrift für das kathol. Deutschland. IV. Bd. 2tes Heft. S. 153.

Geht die Philoſophie aber von ſich ſelbſt aus, ſo geſchieht dieß ſo, daß ſie ſich entweder an Thatſachen des Bewußtſeyns oder an einen Begriff a priori hält; beſſer aber, wenn an beides und zugleich an die Erfahrung, denn auch in der letzten Beziehung geht ſie noch von ſich ſelbſt aus. Um aber bei den Beweiſen für das Daſeyn Gottes ſtehen zu bleiben, ſo iſt wohl kein Zweifel, daß ſich der Philoſoph zunächſt an die Thatſachen des Bewußtſeyns zu halten habe, wo ihm ſodann in der Idee Gottes oder in dem Gottesbewußtſeyn, welches Thatſache des Bewußtſeyns iſt, der erſte Beweis für das Daſeyn Gottes entgegentritt. Hier kommen wir an die bekannte Jacobiſche Lehre, die gerade das Wahrſte und Wichtigſte ſeiner ganzen Philoſophie und gerade das iſt, wofür der Edle ſein Leben ließ. Der einzige, aber auch große Fehler, den Jacobi beging, war nur, daß er ſich gegen eine wiſſenſchaftliche Entwicklung dieſes Gottesbewußtſeyns ſträubte, und nur dieß iſt es, was Schelling, Hegel u. A. ungünſtig für ihn ſtimmte, denn daß der jakobiſche Satz als erſter Satz Wahrheit enthalte, das zuzugeſtehen, trugen auch jene Männer kein Bedenken, nur ſollte, glaubten ſie, jener erſte Satz nicht ein ſtarrer bleiben, ſondern ſich bewegen, ſo daß das, was Anfangs mehr Gefühl und Glaube iſt, zum klaren Wiſſen und Erkennen werde. Auch der Anſelmſche Satz, daß das, darüber nichts Höheres gedacht werden könne, wie in der Erkenntniß, ſo auch in der Wirklichkeit ſeyn müſſe, iſt nur etwas ganz Aeußerliches, wenn er ſich nicht mit dem urſprünglichen Gottesbewußtſeyn verbinden kann und wirklich verbindet; vielleicht iſt er überhaupt

bei Anſelm nur der verſtändige Ausdruck ſeines Gottesbewußtſeyns, wenn er gleichwohl auch gebraucht werden kann, wie es von H. Weiße geſchehen iſt, dem er der Ausdruck der philoſophiſchen Wahrheit iſt. Der Verfaſſer wird alſo leicht erkennen, wir wünſchten, er möchte das Moment des Gottesbewußtſeyns mit in ſeine Theorie aufgenommen haben, denn dadurch wären die andern Verſuche nichts weniger als überflüſſig gemacht worden. Denn von dort aus kann und ſoll zu all dem übergegangen werden, was er ſowohl als Andere vor ihm für den Beweis des Daſeyns Gottes vorgebracht haben. Das Eigenthümliche des Verfaſſers beſteht darin, die Momente der Wahrheit, Schönheit und Güte dialektiſch mit einander verknüpft zu haben; darin liegt auch ſein Verdienſt, das ihm Niemand ſo leicht entziehen wird. Aber auch im Einzelnen hätte er ſeinen Zweck erreichen können; denn was die Momente in ihrer Einheit geben, das müſſen ſie auch getrennt leiſten können. Die Behandlung und der Weg iſt dann der, für jedes weſentliche Moment ein ewiges Princip zu ſuchen; denn ſoll der Beweis, auch in der Art, wie er von W. geführt wird, geführt werden können, ſo muß ſich im Moment ein weſentliches und nothwendiges Verhältniß zu ſeinem begründenden Prinzip aufzeigen laſſen, welches Prinzip dann ein ewiges iſt, dieſes aber Gott. So erhielten wir ein Prinzip des Wahren, welches das Urwahre, ein Princip des Schönen, welches das Urſchöne, und ein Princip des Guten, welches das Urgute wäre. Die Einheit davon iſt aber Gott. Das Aufſteigen zu einem Principium iſt eben deßwegen ſo nothwendig, weil aus dem Verſäumniß dieſes Weges in der

Philosophie offenbar die größten Irrthümer, und unwissenschaftlich genug entstanden sind. So brachte es z. B. bekanntlich Fichte nur zu einer moralischen Weltordnung, bei der er stehen blieb. Hätte er für diese moralische Weltordnung, wozu auch schon die Wissenschaft dringt, ein Princip gesucht, so wäre er sicher auch aufgestiegen zu einem persönlichen Gott; der, an die Stelle der blinden Weltordnung, die Welt, wie geschaffen, so geordnet hätte. Uebrigens muß unser Verfasser erkennen, daß wir nicht, wie es von Andern geschehen ist, ihm vorwerfen, er habe sich, durch Hegels logische Idee überhaupt getäuscht, durch diese auch in Absicht auf die Ideen der Schönheit und der Güte einen verderblichen Spuck spielen lassen. Im Ganzen läuft dieser Vorwurf, da, wo er vorgebracht worden ist, nur auf die Kantische Lehre von der Unmöglichkeit, dem ontologischen Beweise Geltung zu verschaffen, hinaus. Es ist aber bekannt, wie Kant mit sich selbst in Beziehung auf seine Ansicht vom Apriorismus in die größten Widersprüche gekommen ist, indem er sich später gegen seine Lehre sehr oft, und gerade in den wichtigsten Dingen, des Apriorismus bediente. Auf eine Widerlegung des Kantianismus, der sich auf diese Weise selbst widerlegt hat, können wir es hier nicht ankommen lassen. Das aber wünschten wir sehr, H. Weiße möchte, um seinem Beweise die Krone aufzusetzen, auch noch von dem Gegensatze des Relativen und Absoluten ausgegangen seyn, der sich aus dem menschlichen Selbstbewußtseyn mit nicht schwerer Mühe entwickelt.

Was er über die Anwendung von Zeit und Raum auf die Gottheit vorbringt, muß unsern Beifall um so mehr

haben, je näher er mit seinen Bestimmungen nur Dem tritt, was die christliche Dogmatik von Gott als dem Allgegenwärtigen und Allerfüllenden aussagt.

Nach diesen wenigen Bemerkungen, die an sich aber mehr nur Andeutungen sind, gehen wir zum zweiten Hauptstück über, das zum Gegenstande den kosmologischen Begriff der Gottheit oder den Deismus hat. *) Das Hauptstück zerfällt in vier Capitel. Das erste stellt den kosmologischen Beweis für das Daseyn Gottes dar; den Uebergang aus dem ontologischen in den kosmologischen Beweis bilden die Systeme von Malebranche und Leibnitz; insbesondere aber ist der letztgenannte Philosoph der eigentlich classische Repräsentant für diese philosophische Bewegung, an deren Spitze er sich stellte, und die er vornehmlich auch in das theologische Gebiet hinüberleitete. Sein Hauptsatz ist der Satz des zureichenden Grundes, welcher Satz ihm der erste, nicht weiter abzuleitende ist, und der zugleich unmittelbar das Bewußtseyn der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit ausspricht. Mit Umsicht, Schärfe und Klarheit behandelt sofort W. die Leibnitzische Lehre und leitet innerhalb derselben aus den Bestimmungen über den Satz vom Grunde und den Consequenzen desselben die prästabilirte Harmonie ab. Das Resultat aber, das sich ihm für den kosmologischen Beweis ergibt, ist folgendes: „Wie der ontologische Beweis den Begriff der Gottheit unmittelbar und ohne Negation aus dem ableitet, was ihm die philosophische Wahrheit ist, so zieht der kosmologische aus

*) V. S. 139 — 233.

den Widersprüchen dessen, was der Standpunkt der Reflexion zunächst für Wahrheit nehmen muß, die Forderung einer höhern, jenseitigen Einheit. Die Würde und die Bedeutung dieses Beweises ist somit eine analoge, wie jene des ontologischen. Die Betrachtung der Welt nach den Bestimmungen und den Verhältnissen der Reflexion nimmt eine gleiche Gültigkeit für sich in Anspruch, wie das Bewußtseyn der ontologischen Begriffswelt; und die Wahrheit jener Betrachtungsweise ist die dialektische Aufhebung der in den Reflexionsbestimmungen enthaltenen Widersprüche, wie die Wahrheit dieses Bewußtseyns die objective Realität der zunächst subjectiv gefaßten Begriffe war. Aber gleichwie dort die Uebertragung des Begriffs in die Wirklichkeit eine allzuraſche, die eigentlich nothwendigen Mittelglieder überspringende war; so hier die Construction der, die dialektischen Widersprüche aufgehoben in sich haltenden Einheit." *) Aus diesen Bestimmungen leitet der Verfasser im zweiten Capitel dialektisch die Außerweltlichkeit und Persönlichkeit Gottes ab. Weil die Idee der Schönheit, in welcher die Idee der Wahrheit sich aufhebt, nichts destoweniger ihre concrete organische Einheit als Idee nicht in sich selbst, sondern ausdrücklich in der Idee der Wahrheit hat; so werden beide ideale Einheiten als aufgehobene oder als durch ihren eigenen Begriff zur Negativität herabgesetzte, ausgesprochen, d. h. als solche, die in sich selbst nur abstracte oder potentielle, die concrete, actuelle Einheit vielmehr nur fordernde, als durch sich selbst sie verwirklichende sind. Die Forderung einer

*) V. S. 139 — 151.

reflectirten Einheit, oder einer Einheit des Grundes erscheint aber hier gleich sehr, wie dort die Forderung einer unmittelbaren Einheit, zu dem Begriffe jener beiden untergeordneten Ideen selbst gehörig. Das in der Welt, im Kosmos, zur Erscheinung kommende Moment der Schönheit treibt, sobald es in der Auffassung des Weltbegriffes zum Bewußtseyn kommt, diesen Begriff über sich selbst hinaus, und gestaltet sich zu der Gewißheit eines jenseitigen Grundes der Welt, weil eben die Schönheit die Aufbewahrerin jenes in dem Weltbegriffe untergegangenen, aber, als Forderung eines höhern, nie zu vertilgenden Einheitsbegriffes ist. Um den Begriff der göttlichen Persönlichkeit zu gewinnen, geht W. von der Genialität aus, die er als Vorausnahme der göttlichen Persönlichkeit auf dem ästhetischen Gebiete bezeichnet. Die höchste concrete Einheit des geistig absoluten Bewußtseyns, die hypostasirte Idee der Wahrheit, auf welche die Totalität des Aesthetischen sich zurückführen soll, muß von ihr das Attribut des Selbstbewußtseyns überkommen, eines solchen Bewußtseyns, in welchem nicht nur die Allgemeinbegriffe der Dinge enthalten und die Einzelheit derselben aufgehoben, sondern durch welches die Dinge ausdrücklich in ihrer Einzelheit, mit lebendiger, dialektischer Aufhebung ihres Allgemeinbegriffs, gesetzt und begründet werden. *) Das System aber, das sich auf dieser Stufe ergibt, ist der Deismus, den das dritte Capitel behandelt. Der Repräsentant des deistischen Systems ist wiederum Leibnitz: der Charakter des Deismus ist nicht der, daß dieser Welt eine

*). S. 151 — 168.

von Gott unabhängige Existenz zugeschrieben würde, sondern der, daß die Welt mit einer Art von Aeußerlichkeit gegen Gott behaftet ist. Mit vieler Umsicht wird sofort Leibnitz Lehre behandelt. Nur ist es unserm Verf. manchmal eigen, das, was er als Moment im Fortgange der Philosophie ansieht, zu tief herabzusetzen, und Anderes, oft Vorzügliche, abzustreifen. So erging es durch ihn dem wahrhaft großen Erigena, und so ergeht es an manchem Orte auch Leibnitzen. So wird an diesem das logische Moment verkennt, das sich doch schon in dem merkwürdigen Ausspruche dieses Philosophen genugsam kund gibt: Dum calculat Deus, fit mundus. Uebrigens ist die Sache selbst, um die es sich handelt, nicht eigentlich entstellt worden, und der Vorwurf ist somit auch kein schwerer. *)

Von dem Deismus glaubt der Verf., er habe, um sich zu einer höhern Stufe entwickeln zu können, zuvor umschlagen müssen in den Pantheismus, und dieses dialektische Umschlagen des Deismus und den Rückgang desselben in den Pantheismus beschreibt das vierte Capitel. Dieses Umschlagen geschah durch Schellings Identitätssystem, das der Verf. als teleologischen Pantheismus nennt, und durch Hegels dialektischen Pantheismus, oder, wie der Verf. sich noch ausdrückt, abstracten Begriffspantheismus, welches System die letzte Spitze und das letzte Resultat aller Theologie ist, die auf dem ontologischen Standpunkt zurückbleibt oder von dem kosmologischen auf ihn zurückfällt. **) In das Nähere

*) S. 168 — 196.

**) S. 196 — 233.

können wir hier nicht eingehen. Nur müssen wir wiederholen, was wir vorhin in Beziehung auf Erigena und Leibnitz gesagt haben; denn Herr Weiße hat unterlassen, bei Schelling, und zwar selbst schon in seiner frühesten Periode, das hervorzuheben und geltend zu machen, was offenbar gegen den Pantheismus spricht.

Und nun ist es Zeit, zum dritten Hauptstück überzugehen, das den teleologischen Begriff oder die Idee der Gottheit behandelt. *)

Das erste Capitel **) entwickelt den teleologischen Beweis für das Daseyn Gottes, aber vor der Hand nur in seinem Ausgangspunkte. Dieser Ausgangspunkt ist Kant, und zwar in jener Abhandlung, die an den Schluß der Kritik der Urtheilskraft gestellt ist, und die unter den andern hieher gehörigen Abhandlungen von Kant die ausführlichste und gründlichste ist. Den Uebergang von der Physikotheologie zu dieser Ethikotheologie bildet dort die Bemerkung, wie als absoluten oder letzten Zweck die Vernunft zwar keinen unter den erscheinenden Naturzwecken, wohl aber sich selbst, als in der Mitte der Naturerscheinungen daseyend und wirklich, zu denken vermöge. Wir finden in diesen Bemerkungen die wichtige Wahrheit ausgedrückt, daß der Geist sich seiner selbst als wahren Inhabers der Vernunftidee bewußt ist, und, daß diese Erscheinungsseite der Idee sie zu den hinter ihr zurückbleibenden Erscheinungen in das Verhältniß des Zweckes zum Mittel setzt. Die Anerkenntniß dieser

*) S. 234 — 373.

**) v. S. 234 — 247.

Wahrheit ist in der That eine stillschweigende Zurücknahme jener frühern Behauptung der Vernunftkritik, daß die Vernunftidee dem Menschen schlechthin jenseitig, und nicht seinem Geist gegenwärtig und erkennbar sey. *) Was dem Verf. als besonders wichtig erscheint, ist der gegen die frühern Stufen des Bewußtseyns wesentlich modificirte Begriff der Gottheit, ein solcher, der als innerliches und wesentliches Moment dasjenige einschließt; was der Deismus als äußerliches aus ihm gefolgert hatte, eine in die Bestimmung der Vernünftigkeit und des Selbstzweckes gesetzte Creatürlichkeit. Die Philosophie des ontologischen Standpunktes hatte den Zweckbegriff überhaupt für unwahr erklärt; die bisherige, von den Begriffsbestimmungen des Deismus aus, und in dieselben zurückgehende Physikotheologie zwar den Begriff wieder hergestellt, aber die Zweckmäßigkeit der Weltordnung nicht in die Idee der Gottheit selbst, sondern aus derselben heraus in die nur außer Gott gesetzte, und nicht zugleich in ihm enthalten bleibende oder in die Einheit mit ihm zurückgenommene, Creatürlichkeit verlegt. Die Ethikotheologie hebt den so wiederhergestellten Zweckbegriff nur dialektisch auf, aber sie zer-

*) Was Weiße hier über Kant trefflich andeutet, ist eben so trefflich durchgeführt worden von Braniß, in dessen System der Metaphysik, S. 4 — 44. Breslau 1834. Wir dürfen diese Schrift des höchst geistvollen und scharfsinnigen Verfassers als eine wichtige Erscheinung der gegenwärtigen Zeit begrüßen. Für den Theologen ist besonders merkwürdig, wie er am Ende von S. 364 — 373 zur christlichen Weltansicht umlenket und diese so ausspricht, daß das Christenthum als eine höhere Forderung der Philosophie erscheint.

ſtört ihn nicht; ſie verleidet ihn vielmehr durch dieſes Aufheben der göttlichen Idee ſelbſt ein, und läßt Gott, nicht nur ſubjectiv für das menſchliche Erkennen, — denn dieß thut auch der Deismus — ſondern an ſich in der göttlichen Wahrheit, Gott ſeyn, nur wiefern er das, was ſein unmittelbares Daſeyn ausmacht, die Idee des Guten, als einen durch freie, creatürliche Thätigkeit zu realiſirenden Zweck aus ſich herausſtellt, d. h. ſeine Gottheit, oder abſtrakt ausgedrückt, ſeine Unſterblichkeit, mittheilt. Den entſcheidenden Beweis für die Bedeutſamkeit des Begriffs der immanenten Zweckmäßigkeit, wie ihn Kant zuerſt in theologiſchem Zuſammenhange gebraucht hatte, gibt die weitere Entwicklung der Philoſophie von dieſem Standpunkte aus, beſonders in der Naturphiloſophie. Offenbar iſt hier der Zweckbegriff in der Immanenz zunächſt als Idee der ſpeculativen Wahrheit, und dann, auf ontologiſche Weiſe hypoſtaſirt, unmittelbar als Idee der Gottheit gefaßt; und die Ausprägung dieſes Syſtems bezeichnet ſomit den allgemeinen Typus für die höhere philoſophiſche Formbildung, innerhalb deren der teleologiſche Begriff der Gottheit wiſſenſchaftlich gefaßt und ausgeführt werden kann. Wie nach jener Kantiſchen Bezeichnung, ſo wird auch hier als die höchſte Stufe dieſes theologiſchen Fortſchritts, als der abſolute Zweck, entweder überhaupt, oder von einer Seite her, das Seibſtbewußtſeyn der Vernunft gefaßt, und der Unterſchied der niederen Potenzen von den höhern iſt hier, wo auch der letzte Schleier, der dort noch das Anſich der Naturweſen verdeckt, weggezogen iſt, kein anderer, als eben der Unterſchied des Bewußtloſen von dem Bewußten, der niedern Grade des Bewußtſeyns von den höhern.

Der teleologiſche Beweis oder die Idee der Gottheit ergibt ſich aber erſt aus der dialektiſchen Ableitung des Begriffs der göttlichen Dreieinigkeit, welche Ableitung von unſerm Verf. ſofort auch im zweiten Capitel vorgenommen wird. *)

Durch den Beweis der außerweltlichen Perſönlichkeit iſt noch kein ſolcher Begriff von Gott gegeben, durch den ſich wenigſtens der Bekenner des Chriſtenthums berechtigt glauben dürfte, ſich eine wirkliche Erkenntniß deſſen was durch dieſen hehren Namen ausgeſprochen wird, zuzueignen. Der Deismus nicht weniger als der Pantheismus führt, conſequent verſtandesmäßig verfolgt, zum Nihilismus; denn auch er begründet nur eine außerzeitliche, metaphyſiſche Kategorie der Gottheit, aber nicht die Erkenntniß eines von Ewigkeit zu Ewigkeit in aller Zeit wirklichen Gottes. Zu dieſem in aller Zeit wirklichen Gott will uns W. hinführen, und zwar ſucht er im Folgenden den Beweis zu liefern: „daß der wahre Gott einzig und allein der Dreieinige ſey.“ Somit geſteht er auch in Uebereinſtimmung mit dem innerhalb des Chriſtenthums ſchon oft wiederholten Ausſpruche zu ſeyn: „daß mit Hinwegnahme des Begriffs der Dreieinigkeit alle Beſtimmtheit aus der Idee der Gottheit ſchwinde, und dieſe Idee zu einem leeren Abſtractum werde.“

Daß ſolche Beſtimmungen der Philoſophie dem Theologen nur ſehr angenehm ſeyn können, verſteht ſich von ſelbſt. Allein der Letztere iſt in der jüngſten Zeit durch manche

*) S. 247 — 276.

ähnliche Aussprüche der Philosophie doch nicht wenig mißtrauisch geworden, weil dem wirklichen Inhalt nach das christliche Moment nicht vorhanden war, und das Ganze auf die äußere Aehnlichkeit der Worte und Ausdrücke hinauslief, so daß sich der That nach die Theologen in der Philosophie nicht wieder erkennen konnten, und die beiderseitige Trennung nachher nicht weniger sich herausstellte als es vorher der Fall gewesen war. Folglich war auch an eine eigentliche Annäherung an das Christenthum von Seite der Philosophie nicht zu denken. In wie weit sich das Gesagte auch auf Weiße anwenden lasse oder nicht, muß das Folgende lehren. Das aber läßt sich leicht erkennen, daß wir jetzt zu den wichtigsten Bestimmungen der Schrift des Verf. gekommen sind.

Was sich als Resultat der beiden vorhergehenden Stufen theologischer Betrachtung ergeben hat, ist: daß keine derselben hinreicht, eine von der Wirklichkeit der abstracteren Gestalten des absoluten Geistes, von der Wahrheit und der Schönheit als solchen, unterschiedene Wirklichkeit Gottes zu begründen; daß es erst die, aus dem Beweise, den wir den teleologischen nennen, hervorgehende Bestimmung der Dreieinigkeit ist, welche dem absolut geistigen Inhalt eine Wirklichkeit gibt, die von der Wirklichkeit des Wahren und des Schönen noch unterschieden ist. Der Verf. glaubt, es als allgemein zugestanden voraussetzen zu dürfen, daß der höhern philosophischen Einsicht die Fassung des göttlichen Begriffs als einfacher Persönlichkeit und als außerweltlichen Grundes der Welt nicht mehr genügt; und wenn an die Stelle dieser Fassung zunächst ein solcher Ausdruck für die Dreieinigkeit jenes Begriffes trat, in welchem Gott wieder unmittelbar mit der Welt identificirt

schien,

schien, so mag man diese einstweilige Rückkehr zu dem Pantheismus als einen Wink betrachten, wie in dem nach seiner ganzen Wahrheit und Tiefe philosophisch aufgefaßten Begriffe der göttlichen Dreieinigkeit, die höhere Einheit des pantheistischen und des deistischen Standpunktes gewonnen seyn wird.

Es ist merkwürdig, daß der Verf. glaubt, der ächt philosophische Begriff der göttlichen Dreieinigkeit könne sich, um in seiner Wahrheit erkannt zu werden, des Durchgangs durch den Pantheismus nicht entschlagen. Darum tadelt er auch S. 256 den scharfsinnigen Günther über seine philosophische Behandlung der Trinitätslehre nur deßhalb und darüber, daß dieser nicht auch durch den Pantheismus hindurchgegangen sey, als ob es diesem Gelehrten, der schon so frühe mit der Weisheit des Christenthums sich genährt hatte, je möglich gewesen wäre, den Odor Christi nicht aufs Bestimmteste vom Geruche des Pantheismus zu unterscheiden, und den letztern als Gestank zu verabscheuen. *) Wir halten diesen Durchgang keineswegs für nothwendig; denn um die Lebendigkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Welt zu begreifen, genügt der christliche Theismus vollkommen; zum trinitarischen Wesen der Gottheit aber kann die Welt als solche kein nothwendiges Verhältniß haben, weil das trinitarische Verhältniß ein inneres Verhältniß der Gottheit ist. Auch hier gilt der wichtige Satz, und hier ganz besonders, daß Gott auch ohne die Welt Gott ist, die zu seiner

*) Es bezieht sich auf Günthers Vorschule zur speculativen Theologie des Christenthums.

innern Lebendigkeit nichts beitragen kann. Solche Ansichten, als müsse man zum reinen Theismus durch den Pantheismus hindurch, sind jener gleich, der menschliche Geist könne schlechterdings nicht zur Wahrheit kommen, außer er habe zuvor den Irrthum erschöpft. Auch ist nicht abzusehen, wie der Pantheismus als starrer Gegensatz des magern Deismus zum reinen, wahren Theismus führen sollte. Wenigstens sind die Pantheisten entweder ihr Leben lang Pantheisten geblieben, oder sie haben sich zum Theismus durch ganz andere, den alten entgegengesetzten Denkoperationen emporgeschwungen. Vom Pantheismus gibt es keinen Weg zum Theismus; nur durch plötzliches Abbrechen von der alten Bahn kommt man auf die neue. Es könnte zuletzt nur noch die Inconsequenz selbst seyn, was so herüberleitet. Dann aber leitet nicht der Pantheismus, sondern das, was nicht sein Wesen ist.

Der Verf. macht diesen Umweg ohne Zweifel nur deßwegen, weil er glaubt, ohne ihn nicht zu jener viel wahrern und tiefern Lehre von der immanenten Göttlichkeit gelangen zu können, wobei übrigens zu bemerken ist, daß, so weit diese immanente Göttlichkeit eine wahre ist, der Weg zu ihr auch ohne Pantheismus offen steht, wie denn das Christenthum sie ohne diesen lehrt. Indeß theilt H. W. seine Ansicht von dem nothwendigen Durchgang durch den Pantheismus noch mit Andern. *)

Um aber wieder in das vorliegende System einzulenken, so baut der Verf. auf die dialektische Nothwendigkeit, daß der teleologische Proceß in einem Resultat enden müsse,

*) So mit dem jüngern Fichte. Vergl. dessen Schrift über Religion und Philosophie S. 35. 37 u. a. a. O.

welches als solches zugleich sein Anfang sey; zugleich aber, fügt W. bei, wissen wir, daß dieses Resultat nicht jene dialektische Nothwendigkeit selbst, sondern nur eine absolut geistige, d. h. eine göttliche Wirklichkeit seyn könne. Diese Wirklichkeit nun vorläufig als eine zweite Persönlichkeit Gottes zu fassen, wäre zwar in gewissem Sinne schon durch die dialektische Metamorphose der teleologischen Begriffsbestimmungen im abstract metaphysischen Bereiche gefordert. Allein der Verf. zieht es vor, nicht vorwärts in das Gebiet der Religion und Offenbarung, sondern zunächst noch rückwärts in das Gebiet des absoluten Geistes, wie dieser für die Wissenschaft vor dem Begriff der Gottheit ist, sich zu wenden. Er erinnert hier wiederum an den Genius, an die Liebe, wie beide die Aesthetik darstellt, so wie an den Zweck der Schöpfung und findet das Resultat: der absolute Zweck kann, nach allen Begriffsbestimmungen der Lehre vom absoluten Geiste, kein anderer seyn als die Einzige göttliche Persönlichkeit selbst in Gestalt der zeitlichen, geschichtlichen Wirklichkeit. Der Zweck ist aber mehr als bloßer Zweck, er ist die absolute, anfangslose Gegenwart dieser Persönlichkeit selbst, deren Begriff so gut wie der Begriff Gottes überhaupt, die Nothwendigkeit des Daseyns einschließt. Geschichtlich erinnert H. W. sofort an den Logos des Philo. Der Gebrauch, den er von dieser Thatsache macht, beruht darauf, daß durch sie auf das deutlichste bestätigt wird, was in der vorstehenden Ableitung des Begriffs dieser zweiten Persönlichkeit enthalten ist: daß dieser Begriff wesentlich durch das Bewußtseyn einer zeitlichen teleologischen Gegenwart der göttlichen Substanz in der Weltgeschichte bedingt ist.

Höchſt merkwürdig iſt, daß der Verf., um ſeinen Standpunkt recht ſcharf zu bezeichnen, S. 269 den an ſich durchaus wahren Satz ausſpricht: „die Dreiheit der Perſonen in Gott wäre, auch wenn es keine Welt noch Schöpfung gäbe.“ Wird dieſer Satz in aller Strenge feſtgehalten, ſo iſt ein Rückfall in den Pantheismus nicht mehr möglich, und eben ſo wenig ein Rückfall in den Sabellianiſchen Modalismus. Aber eben jenes ſtrenge Feſthalten an dem eben ſo wichtigen als richtigen Satz iſt es, was wir im Folgenden bei H. Weiße mehr als Einmal vermiſſen, aus welchem charakteriſtiſchen Mangel dann auch alles Andere im Buche gefloſſen iſt, dem wir unſere Zuſtimmung verſagen müſſen, jedoch nicht ohne Bedingung. Kaum alſo auf der Polhöhe der chriſtlichen Speculation angekommen, ſinkt er theilweiſe wieder zurück zu jener Weltbetrachtung, die jenem Standpunkt eigen iſt, den er ſelbſt vorher ſo glücklich bekämpft hatte, zum pantheiſtiſchen, in der Weiſe nämlich, wie auch dieſer die Trinität zu behandeln pflegt (aber auch dieſe Behauptung iſt von uns nicht ohne Bedingung ausgeſprochen). Denn kaum hat W. die Aeußerung ausgeſprochen, Gott, als Perſönlichkeit, ſey nicht ein bloßes, einfaches Selbſtbewußtſeyn, weil dieß ein Abſtractum wäre, ſondern es ſey in ihm Beziehung auf Anderes geſetzt, und zwar auf andere Perſönlichkeit, und dieſes abſolute Verhältniß zu ſich ſelbſt müſſe als zweite Perſönlichkeit in Gott gefaßt werden; ſo kommt ſchon der erklärende Zuſatz, dieſes Andere als zweite Perſönlichkeit ſey die Schöpfung, die Creatur. Mit dem Bewußtſeyn von der zweiten Perſönlichkeit in Gott iſt

ihm unmittelbar zugleich das Bewußtseyn von dem Aufgehen dieſer Perſönlichkeit in der Weltſchöpfung gegeben. Das Bewußtſeyn beider Momente iſt Eines und daſſelbe; denn der Begriff dieſer Perſönlichkeit erſteht für die Wiſſenſchaft, wie wir ſahen, aus der dialektiſchen Entwickelung des Weltbegriffs, in welchen ſich eine Gottheit eingegangen zeigt; für die religiöſe Anſchauung aus der Offenbarung dieſer eingegangenen Gottheit in die Welt. In dem Leben des Univerſums hat Gott jetzt jene Selbſtobjectivirung, deren unmittelbarer Begriff die Perſönlichkeit des göttlichen Sohnes war; und das innerweltliche Leben des geſchaffenen Geiſtes in Geſtalt der abſolut geiſtigen Perſönlichkeit iſt die Auferſtehung des göttlichen Sohnes. Dennoch aber muß das Seyn dieſer Perſönlichkeit als das Urſprüngliche, ihr Nichtſeyn, d. h. eben ihre Hingebung an die Welt, um in dieſer wiedergeboren zu werden, als das Nachfolgende, als die freie That jener Perſönlichkeit, gefaßt werden. Wird dieß unterlaſſen, ſo finden wir uns unmittelbar wieder auf den Standpunkt des Deismus zurückverſetzt, dem die Beziehung der Welt zu Gott eine äußerliche war; und es bleibt nur die Wahl zwiſchen dem Verharren entweder bei dieſer Abſtraction, oder bei der entgegengeſetzten pantheiſtiſchen, in die, wie wir ſahen, die erſtere ſich umſetzt, und dem Verſinken in offenbare Vielgötterei. Denn die Meinung, daß innerhalb der Welt zwar ein göttliches Daſeyn, eine Perſönlichkeit, von welcher, — bei ihrer abſoluten Geiſtigkeit und Güte, — Göttlichkeit zu prädiciren ſey, erzeugt werde, ohne aber daß dieſe vor der Welt bei und in Gott geweſen ſey, — wenn ſie nicht geradehin ein Werden dieſes zweiten Gottes in beſtimmter

Zeit behaupten will, verewigt den Weltbegriff, und setzt durch diesen eine absolute Trennung der zwei göttlichen Persönlichkeiten von einander, wodurch dieselben in der That zu zwei verschiedenen Göttern werden.

Daß in der letzten Bemerkung die Lehre des Verf. ihren anfänglichen pantheistischen Anstrich so ziemlich wieder verliere, ist leicht zu erkennen. Wir gehen aber, um uns in unsern Mittheilungen aus dem System im Augenblicke nicht stören zu lassen, zur Besprechung des pantheistischen Moments erst dann über, wenn wir Weißes Ansicht über die Trinität vollends mitgetheilt haben werden.

Aber auch diese Unmittelbarkeit, bemerkt der Verf. weiter, welche als das ursprüngliche und wahre Verhältniß der beiden Personen in Gott gesetzt wird, würde dennoch zum absoluten Dualismus führen, wenn nicht ein drittes Moment in Gott, gleichfalls in Gestalt und Bedeutung der Persönlichkeit, gesetzt würde, in welcher sich die Einheit der Substanz jener beiden, die sonst eine nur innerliche, oder auch nur äußerliche bliebe, ausdrücklich bewährt und bethätigt. Jede Zweiheit gehört als solche der Stufe des Gegensatzes an, der sich, wenn er nicht durch ein vermittelndes Dritte zur concreten Einheit erhoben wird, nothwendig zur ausdrücklichen Negation der Einheit, zum Widerspruche forttreibt. Dieses vermittelnde Dritte ist die dritte Persönlichkeit in Gott, der heilige Geist. Es ist eine Dreiheit überhaupt, um die es sich hier handelt: — es ist ein dreifacher Mittelpunkt der Selbstheit in Gott, eine dreifache Ichheit, von der wir hier den Satz aussprechen müssen, daß nur in ihr das Princip der Selbstheit, die ewige und nothwendige Formbestimmung

des Geistes überhaupt, bewahrt, und doch zugleich in die höhere Einheit, die dem absoluten Geiste angehört und seine Substanz ausmacht, dergestalt aufgenommen ist, daß diese dreifache Ichheit, im Gegensatze der unendlichen Vielheit, in die der Geist überhaupt, auf der Stufe seiner Endlichkeit, auseinanderfällt, die wesentliche Formbestimmung des absoluten Geistes auf dieser höchsten Stufe seiner Begriffsentwicklung ausmacht. Nur auf negative Weise vermögen wir, eben weil sie eine, über diejenige Einheit, die für unsere Erfahrung die höchste ist und bleiben muß, ausdrücklich hinausgehende ist, substantielle Einheit der Personen als solcher zu bezeichnen: durch Aufzeigung ihrer immanenten Grenze, welche eben, nach einer Begriffsbestimmung, deren allerdings abstract metaphysische Natur abläugnen zu wollen, vergeblich wäre, die Dreizahl jenes formbestimmenden Moments ist.

Wir bekennen uns also, fährt W. fort, in Folge dieser Begriffsentwicklung in dem allervollständigsten Wortsinne, und ohne irgend eine offenbare oder versteckte Umdeutung derselben, zu der alten christlichen Lehre von dem Vater, dem Sohne und dem Geiste, als einer dreifachen Persönlichkeit, d. h. Selbstheit oder Ichheit in Gott. Wir halten den einfach erhabenen Ausdruck, den nicht ein einzelner Denker, sondern den die ersten christlichen Jahrhunderte erfunden haben, daß der Vater den göttlichen Sohn von Ewigkeit her zeuge, und eben so von Ewigkeit her der Geist als dritter und beiden gleicher von dem Vater und dem Sohne ausgehe, für den reinsten und den vollkommensten, der sich überhaupt finden ließ, wenn die Aufgabe war, den Begriff der Einheit sowohl als der Vielheit in Gott, und das Verhältniß, welches die Vielhei

zur Einheit hat, auf die einfachste und schlichteste Weise auszusprechen. Und so ist für den Verf. die Dreiheit der Personen in Gott das Princip der philosophischen Religionslehre. Das teleologische, die Welt schöpferisch hervorrufende, ordnende und zusammenhaltende Bewußtseyn Gottes ist nur Eines; oder, mit andern Worten, die der Welt ausdrücklich gegenüberstehende Persönlichkeit Gottes ist nur Eine. Von der zweiten Persönlichkeit wird ausdrücklich zugestanden, daß sie an die Welt hingegeben sey, um diese zur Einheit mit Gott emporzuheben, und daß sie innerhalb der Welt wesentlich in' Gestalt der creatürlichen Persönlichkeit auferstehe. Die dritte Persönlichkeit, die Persönlichkeit des Geistes, wie sie als das Band erscheint, welches die erste und die zweite Persönlichkeit zusammenknüpft, erscheint zugleich als das Band, welches Gott, den Schöpfer und Vater der Welt, mit seiner Schöpfung zusammenknüpft.

Und nun mag es an der Zeit seyn, auf diese Bestimmungen des Verf. näher einzugehen. Das müssen wir zum Voraus bemerken, daß Herr W., als er diese Schrift herausgab, entweder über die Dreieinigkeit mit sich selbst noch nicht ganz im Reinen war, oder daß es ihm am Ausdrucke fehlte, seine Gedanken in jener festen und scharfen Umgrenzung zu geben, die bei Gegenständen solcher Art allerdings sehr schwierig, gleichwohl aber doch sehr nothwendig ist. Der höchste und zugleich wahrste Satz des Verf. ist der oben ausgesprochene: das die Dreiheit der Personen in Gott wäre, auch wenn es keine Welt noch Schöpfung gäbe. Hier ist die vollkommenste Unabhängigkeit Gottes von der Welt ausgesprochen, und zwar die Unabhängigkeit jeder der

drei Personen. Von der Person des Vaters und des Geistes steht dieß bei Weiße überhaupt nicht zu befürchten, sondern nur von der Person des Sohnes, die übrigens durch ihr Verhältniß zu den andern Personen diese in das pantheistische Moment gleichfalls hineinreißen könnte und müßte, wäre dieses Moment wirklich vorhanden. Aber auch die Unabhängigkeit der zweiten Persönlichkeit von dem weltlichen Daseyn als solchem wird S. 270 behauptet, und nur dieß gesagt, der Sohn habe sich in die Welt, nachdem sie einmal vorhanden und geschaffen war, dahingegeben, um auch sie zur Würde und Herrlichkeit des göttlichen Daseyns emporzuziehen. Allein der Verf. kommt doch bald genug auch zu andern Bestimmungen, wie zu solchen: mit dem Bewußtseyn von der zweiten Persönlichkeit in Gott erwache unmittelbar zugleich das Bewußtseyn von dem Aufgehen dieser Persönlichkeit in der Weltschöpfung; im Leben des Universums habe Gott jene Selbstobjectivirung, deren unmittelbarer Begriff die Persönlichkeit des göttlichen Sohnes sey; die der Welt ausdrücklich gegenüberstehende Persönlichkeit Gottes sey nur Eine; die zweite Persönlichkeit auferstehe in der Welt wesentlich in Gestalt der creatürlichen Persönlichkeit u. s. w. Das in diesen Bestimmungen ausgesprochene Bewußtseyn streift zwar allenthalben an das christliche Bewußtseyn an, ist aber doch keineswegs der rechte Ausdruck desselben. Zwar hat sich der ewige Logos an die Welt hingegeben, um sie mit göttlichem Bewußtseyn zu erfüllen und sie zur Herrlichkeit zu führen durch das Leben, das er in der Menschheit angefacht, deren Erlöser er ist; aber deßwegen kann noch lange nicht gesagt werden, die zweite Persönlichkeit gehe auf

in der Weltschöpfung u. s. f.; eben so wenig ist die der Welt ausdrücklich gegenüberstehende Persönlichkeit Gottes nur Eine, sondern Sohn und Geist stehen mit ihrer Persönlichkeit der Welt eben so gegenüber wie der Vater; auch steht die zweite Persönlichkeit innerhalb der Welt nicht wesentlich in Gestalt der creatürlichen Persönlichkeit auf, sondern der Erlöser steht als Gottmensch für sich auf, und die moralische Auferstehung der Welt durch das Christenthum ist nur Folge des Werkes Christi, keineswegs fällt somit beides in Eins zusammen.

Uebrigens sind wir nur geneigt, das, was uns in der Darstellung des Verf. nicht gefallen kann, als Folge des Mangels eines richtigen Ausdrucks, und keineswegs noch als wirklichen Pantheismus auszugeben. Herr Weiße wird dieß uns um so weniger verargen, je mehr es ihm bekannt seyn muß, wie so viele pantheistische Betrachtungsweisen von dem Begriffe des Logos ausgegangen sind, wie er bei Philo sich vorfindet, an den er selbst auch geschichtlich anknüpft. Nach jener Berufung und Beziehung auf Philo wird der göttliche Logos in seinem Verhältnisse zur Welt gewöhnlich so gedeutet, als wenn er die Welt selbst wäre, und zwar die Welt, wie sie von Ewigkeit her in Gott auf ideale Weise war. Philo hatte den Logos als die Metropolis der göttlichen Ideen erkannt. Diese Ideenfülle nun, deutet man weiter, habe Gott im Sohne, der sie in sich getragen, geschaut, und diese göttlichen Ideen im Sohne seyen die idealen Principien der Welt, der Logos also der Prototyp des Universums in seiner idealen und ewigen Gestalt. Nach derselben Vorstellung ist der Sohn auch die Productivität Gottes. Wir sehen leicht, daß solche

und ähnliche Vorstellungen wohl schöne Gebilde der Phantasie sind, die an die wahrhaft christlichen Ideen anstreifen, daß sie aber für diese nicht gelten können. Denn so genommen, wie sie hier stehen, würde die göttliche Intelligenz, der die Ideen angehören, blos dem Logos zugeschrieben, und dem Vater käme blos das physische Moment in der Schöpfung zu. Auch wäre die Welt der aus seinen unsichtbaren Principien in die Erscheinung hinaus getretene Logos, dieser gienge in jener auf; — und das ist doch wohl Pantheismus. Ganz nahe verwandt mit dieser Ansicht ist eine andere, nach welcher Gott sich selbst sich — semet sibi — offenbaren muß, weil er ohne diese Offenbarung sich selbst nicht bewußt und offenbar wäre. Diese Offenbarung ist eben der Sohn, und das Verhältniß zwischen dem Vater und dem Sohn ist dieses, daß der Vater ohne den Sohn ein finster ängstlich Wesen in sich seyn würde. Eben so nun ist der Sohn auch der Offenbarer des Vaters nach Außen, und es ist das Wesen des Sohnes, daß er die Offenbarung des Vaters sey; ohne ihn wäre Gott ewig sich selbst verborgen und verhüllt. Auch in diesen Vorstellungen, und in ihnen besonders, ist das christliche Bewußtseyn nicht ausgesprochen. Zur Vertheidigung der Ansicht vom Logos als dem Prototyp der Welt wird gewöhnlich noch die Vorstellung herbeigezogen, die Gedanken in Gott, welche als die Ideen der zukünftigen Dinge im Verstande Gottes früher angenommen werden müssen, seyen keine leeren Vorstellungen, sondern es komme ihnen als göttlichen Ideen Realität zu. Darum sey auch der Prototyp der Welt kein leerer, sondern er sey ein wahres, wirkliches und lebendiges Product. Es ist aber leicht, die Irrgänge dieser Speculation zu gewahren.

Der Logos iſt der Prototyp der Welt. Der Prototyp aber iſt die concentrirte Fülle, der Complex, oder mit Philo zu reden, die Metropolis der göttlichen Ideen, die durch die Schöpfung real geworden ſind. Somit iſt der Sohn die ideale Welt, und da die göttlichen Ideen real geworden ſind, auch die wirkliche; d. h. der λόγος ἐνδιάθετος iſt der λόγος προφορικὸς geworden. Dann iſt aber auch das Maaß des Weltbewußtſeyns das Maaß des göttlichen Bewußtſeyns. Und überhaupt vermögen wir hier nur Pantheismus zu erſchauen, und es mag nichts helfen, noch Stellen aus der heiligen Schrift zur Beſtätigung anzuführen als: Joh. I, 3 — 10. III, 16. XVII, 23. V, 26. 1 Joh. IV, 10. Röm. VIII, 15 — 18. 29. 1 Cor. II, 7. Epheſ. I, 4. 5. 11. II, 4 — 7. 1 Petr. I, 20. u. ſ. f.

Im engen Verbande mit der Lehre von der Dreieinigkeit iſt bei unſerm Verf. die Lehre von der Weltſchöpfung, die den Gegenſtand des dritten Capitels ausmacht. *) Auf der Stufe des ontologiſchen Begriffs erſchien die Welt noch in unmittelbarer Einheit mit dem Göttlichen; auf jener des kosmologiſchen erſchien Gott als Grund der Welt; der teleologiſche Begriff aber faßt die Weltſchöpfung nicht mehr als die Wirkung eines zureichenden Grundes, ſondern als das Werk einer Selbſtentäußerung der zweiten, göttlichen Perſönlichkeit an den Weltbegriff. Dieſe Vorſtellung, glaubt der Verf., ſpreche die chriſtliche Dogmatik aus in ihrer Lehre von dem ewigen, der Weltſchöpfung vorangehenden, Rathſchluſſe zur Erlöſung der Welt, worin wir ihm nicht beiſtimmen, weil Erſchaffen

*) V. S. 276 — 308.

etwas Anderes ist als Erlösen. Geschichtlich knüpft hier Herr Weiße an an die Mystiker, besonders an J. Böhme, so wie an Schellings Lehre von dem göttlichen Grunde und von der Freiheit. Woran dem Verf. besonders zu liegen scheint, ist, die Selbstständigkeit oder Freiheit der Geschöpfe einerseits, und die göttliche Allmacht andererseits nicht so auseinander zu halten, und auf äußerliche Weise einander gegenseitig beschränken und modificiren zu lassen, wie es bisher vielfach geschehen ist. Zu diesem Behufe wird der Freiheitsbegriff auch anders bestimmt. Freiheit ist nicht eine mitgetheilte Eigenschaft der fertigen Geschöpfe, sondern eine Bedingung oder vielmehr der eigentliche Hergang des Werdens und Entstehens dieser Geschöpfe, und mithin der eigenste Begriff der innern Formbildung und Gestaltung ihrer Substanz; denn die Creatur gestaltet sich selbst, obwohl nicht gegen, sondern in Einheit mit der realen Nothwendigkeit, mit der sie selbst nur Eins ist. Freiheit in diesem Sinne ist mithin auch nicht ein ausschließliches Eigenthum einzelner, bevorzugter Naturen, etwa der selbstbewußten und vernünftigen, sondern sie muß allen concreten Dingen ohne Unterschied zugeschrieben werden, die in irgend einer Hinsicht als selbstständig und bestehend gelten können, und nur das schlechthin Vorübergehende und als einfaches, aufgehobenes Moment eines fremden Daseyns sich ankündigende, wird in der Natur der Dinge für ein unfreies gelten dürfen. Dagegen wird es Stufen der Freiheit geben.

Der Hauptgrund der Mißverständnisse, welche die Lösung der Aufgabe bis jetzt verhindert haben, liegt nach dem Verf. in der unklaren Vermischung der metaphysischen Nothwendig-

keit, welche, ohne selbst frei zu seyn, die bloße Form der Freiheit ist, mit jener Nothwendigkeit des concreten empirischen Daseyns, welche unmittelbar identisch ist mit der Freiheit. Der logischen Nothwendigkeit gilt als das Wahre und Wesentliche nur der Begriff; das Wirkliche, Concrete, das in diesem nicht aufgeht, erscheint als das Gleichgültige, Nichtige, Substanzlose. So in der Spinozistischen und in der Hegelschen Philosophie. Der Unterschied dieser Philosophien von einander besteht nur in der mehrern oder mindern Individualisirung und innern Bereicherung des Begriffs als solchen, nicht aber in einer eigentlichen Unterscheidung der concreten Wirklichkeit von ihrem Begriffe. Diese Unterscheidung kann auf keine andere Weise erfolgen, als dadurch, daß das Moment der Zufälligkeit aller in einem Gattungsbegriffe enthaltenen Einzelwesen, statt, wie bisher, für die äußerliche, schlechte Verneinung, vielmehr für die ausdrückliche Erscheinung jener immanenten, dialektischen Negativität erkannt wird, durch welche das Naturgeschöpf und das geistige Individuum sich von der Allgemeinheit des Begriffs und seiner starren, leben- und seelenlosen Nothwendigkeit losreißt, und diesen Begriff zum Momente seiner selbst, — wodurch es eben ein freies wird, — verarbeitet. In Wahrheit wird hiemit erst die Freiheit als seyend und wirklich gesetzt, und anerkannt als das, was sie ist, nämlich als die andere, gleich wahre und wesentliche Seite zu der logischen Nothwendigkeit; als diejenige Seite, wodurch diese Nothwendigkeit, die für sich nicht wäre, erst zu einer seyenden wird, nämlich eben zur Formbestimmung des Freien, welches seinerseits wiederum ohne diese Formbestimmung weder Freies wäre, noch über-

haupt wäre. Man muß ſich zu der Einſicht erheben, durch welche das Doppelte erreicht wird, daß einerſeits die Nothwendigkeit des Begriffs, die auch die concreten Weſen zu dem macht, was ſie ſind, ſich zu der Freiheit einer ſolchen Selbſtbeſtimmung geſtaltet, durch welche die Möglichkeit des Gegentheils nur factiſch, aber nicht, wie in der logiſchen Nothwendigkeit, auch dem Begriffe nach ausgeſchloſſen wird; und daß andrerſeits über dieſe Freiheit, ſo viel die endlichen Geſchöpfe betrifft, unbeſchadet dieſes ihres Begriffes, die Selbſtbeſtimmung, oder das Werden des Geſchöpfes durch ſich ſelbſt zu ſeyn, dennoch zugleich als eine Beſtimmung von Außen, oder durch ein Höheres geſetzt, erſcheinen kann. Die logiſche Nothwendigkeit iſt daher von der realen oder concreten aufs Beſtimmteſte zu unterſcheiden. Die logiſche iſt die im reinen Gedanken, im Begriffe, der dialektiſch ſich bewegt und in dieſer Bewegung fortſchreitet; die reale, concrete iſt die, welche der Creatur als Anlage, als Kraft oder als Summe von Kräften gegeben iſt, die miteinander das Weſen eines Dinges conſtituiren, und wodurch Natur und Entwicklung deſſelben bedingt werden. Die ſo beſtimmte reale, concrete Freiheit iſt aber innerlich Eins mit der Freiheit, die in der Selbſtbildung und Geſtaltung von innen heraus erſcheint, und eben das Princip der Entwicklung und Bildung iſt, durch welche die Creatur ihre Wirklichkeit behauptet und ihr Daſeyn ausfüllt.

Der Begriff der Schöpfung, der ſich uns hier als der einzig wahre und mögliche ergibt, iſt folgender. Der göttliche Wille macht nicht mühelos und ohne irgend eine Vorausſetzung oder nachher hinzukommende Bedingung die Geſchöpfe

aus Nichts zu Etwas, und gerade zu demjenigen Etwas, was sie als daseyende und fertige eben sind. Wäre dieß, so wären die Geschöpfe unfreie, und ihr Begriff auf seltsame, oder vielmehr auf begriff- und ideenlose Weise, zusammengesetzt aus der starren Nothwendigkeit des Logischen, und aus einer blinden und vernunftleeren Willkühr des Schöpfers. Die Schöpferthätigkeit Gottes wird also zunächst als der zureichende Grund nur der Möglichkeit, aber nicht der Wirklichkeit der Geschöpfe zu fassen seyn. Diese Thätigkeit ist Eines und dasselbe mit dem, was man sonst die Materie (materia prima) nannte, welche mehrere Philosophen als keineswegs Außergöttliches, sondern selbst im höchsten Sinne Göttliches bezeichnet haben; aber zugleich auch, weil eben seine Realität durchaus nur die Realität Gottes ist, als ein blos Ideelles, der selbstständigen Existenz Entbehrendes. Diese Materie, der Grund der Welt, ist die Basis für die höhere Existenz des Begriffs und der Idee, die als solche sich zu ihm genau eben so verhalten, wie sich der Grund und das Wesen zu der Unmittelbarkeit des qualitativen und quantitativen Daseyns verhielt. Die Gottheit, indem sie die eigene Thätigkeit zur Materie der Schöpfung macht, setzt sich selbst als der Grund eines Daseyns, welches durch (eigene) freie Selbstbestimmung aus ihr hervorgehen soll. Das Hervorgegangene ist sonach allerdings ein Höheres, als dasjenige, was allein das unmittelbare Werk Gottes genannt werden kann, welches eben nichts anderes, als jene Materie, die einfache, zeiterfüllende Thätigkeit Gottes ist. Oder, mit andern Worten, die aus dem Wesen ihres Schöpfers, wie aus einer Basis sich herausarbeitende Creatur

ist

ist ein Höheres als ihr Schöpfer, wiefern dieser nämlich in keiner andern Bestimmung gesetzt würde, als in der Bestimmung des Grundes und der Materie. Das wahrhaft Höchste aber, oder der als Gott daseyende Gott ist weder, wie der ontologische Pantheismus meint, die Gesammtheit dieser aus dem göttlichen Grunde hervorgegangenen Geschöpfe, noch auch, wie der kosmologische Deismus, die unmittelbare, materielle Schöpferthätigkeit Gottes, sondern allein der frei über der Schöpfung, die zugleich sein Werk und nicht sein Werk ist, schwebende, allumfassende und selbstbewußte Gottesgeist, in welchem alle neu entstehenden Geschöpfe präformirt, alle vorhandenen aber, als in einer höhern Einheit des Erkennens oder der Idee vereinigt sind.

Der Gedanke, den hier Weiße vorträgt, Gott habe zu den Creaturen nur den zureichenden Grund hergegeben, aus dem sie sich sofort durch sich selbst auf freie Weise, d. h. selbstständig entwickeln sollten, enthält an sich kein pantheistisches Moment, wenn wir ihn gleichwohl keinen christlich-theistischen nennen können; denn das Christenthum hält sich dießfalls ganz an die heilige Urkunde im Buche Genesis, die auch dießfalls ohne Zweifel die tiefsinnigste wie die erhabenste Ansicht ausspricht.

Ganz nach dem Vorausgegangenen ergibt sich denn auch bei unserm Verf. der Begriff der göttlichen Vorsehung, von welcher das vierte Capitel handelt. *) Bisher hat sich der Satz zur höchsten Evidenz erhoben: daß die Dinge der Welt erst dann entstehen können, wenn sie in dem Ge-

*) V. S. 309 — 337.

danken, oder, wie uns, rückblickend auf das äſthetiſche Gebiet, zu ſagen erlaubt iſt, in der ſchöpferiſchen Phantaſie Gottes vorgebildet ſind. Dieß iſt die reale Bedeutung jenes Aufgehobenſeyns zunächſt der Ideen der Wahrheit und der Schönheit, und durch ſie aller Dinge, in der Idee der Gottheit: für uns die dialektiſche Entſtehung der letztgenannten Idee. Da das Leben im Bewußtſeyn, das heißt, das concrete Denken, Wiſſen und Schauen, als die Art und Weiſe des göttlichen Daſeyns und Wirkens erkannt iſt; ſo dürfen wir nicht anſtehen, die Bedingungen der immanenten Negativität, ohne die es kein wahrhaftes, ſelbſtſtändiges Daſeyn, kein Leben und keine Wirklichkeit gibt, nicht außer Gott, ſondern in Gott zu ſetzen. Hiebei iſt es durch die Dialektik des Begriffs gefordert, dieſe Negativität als das Daſeyn des Weltbegriffs in Gott, ihr ausdrückliches Erſcheinen in dem göttlichen Leben alſo als die göttliche Thätigkeit der Weltſchöpfung zu faſſen, in dem Sinne, wie dieſe Thätigkeit theils, wie oben gezeigt, der wirklichen Entſtehung der Welt vorangeht, theils, wie weiter zu zeigen, auch nach dem Momente dieſer Entſtehung dieſelbe bleibt. Die Weltſchöpfung wird uns in dieſem Sinne zu einer ewigen Handlung, d. h. zu einer ſolchen, deren Begriff ſich gegen alle Zeitbeſtimmung gleichgültig verhält, deren Wirklichkeit durch alle Zeiten fortdauert und ſich ſtets neu gebiert. Das Selbſtbewußtſeyn und die Perſönlichkeit Gottes realiſirt und bethätigt ſich in der Schöpfung der Welt, und, gleichwie dieſer dem Begriffe nach ewig und ſich gleich bleibend in aller Zeit, iſt jenes auch mit der Weltſchöpfung und in ihr ein ewig neues. Dieſes göttliche Bewußtſeyn iſt nicht, im Gegenſatze

etwa der weltlichen Realität, die Indifferenz oder Einerleiheit des Vergangenen und Zukünftigen, sondern die organische Einheit von beiden, und das Princip, worin das Vergangene ausdrücklich als Vergangenes, aber zugleich als Basis des Zukünftigen, das Zukünftige ausdrücklich als noch nicht Daseyendes und Fertiges, aber als Werdendes und sich Vorbereitendes gesetzt ist. Was nun aber den Begriff der Vorsehung angeht, so wird er zunächst genommen aus dem daraus sich ergebenden Begriff der göttlichen Leitung und Regierung der Welt, die eine Fortsetzung der schöpferischen Thätigkeit sind. So gleicht des Verf. Speculation den Speculationen der Neuplatoniker, die das Wort *προνοια* nicht blos subjectiv für die göttliche Thätigkeit des Vorausschauens gebrauchten, sondern auch objectiv für die den Dingen eingebildete Nothwendigkeit ihrer lebendigen Entwicklung zu einem der Weltordnung gemäßen Daseyn. Auf was es besonders ankommt, ist die zeitliche Stetigkeit des göttlichen Thuns, und die Wahrheit, daß diese göttliche Thätigkeit, — eben so sehr die in dem Laufe der Zeit fortgehende, wie jene, die dem Anfange der Schöpfung vorausgeht — nicht in einer, den schon bestehenden Geschöpfen äußerlich angethanenen Gewalt besteht, sondern in der Art und Weise, wie in jenem göttlichen Sehen oder Schauen, welches zugleich den Willen und die Absicht zur Schöpfung enthält, die Natur und der Begriff der neu werdenden Geschöpfe vorgebildet wird. Von diesem Sehen oder Schauen nämlich, und von dem ihm entsprechenden göttlichen Beschlusse zu neuer Schöpfung innerhalb und über der schon vorhandenen, ist anzunehmen, daß es stets

mit ausdrücklicher Rücksicht auf die bestehenden Geschöpfe erfolgt; und die in der Vorsehung sich bethätigende, göttliche Weisheit wird darin bestehen, daß durch sie allenthalben nur solche Geschöpfe zum Heraustreten in das Daseyn ersehen werden, deren Entstehung durch die Umgebung der vorhandenen möglich gemacht, und deren Existenz eben so sehr den vorhandenen förderlich ist, wie sie selbst durch diese gefördert werden. Mit dem Erhalten der Schöpfung ist auf diese Weise auch das Unterstützen derselben verbunden, und die Allmacht Gottes ist die Macht, eine creatürliche Freiheit hervorzurufen und sie in ihrer Selbstentwicklung zum höchsten und vollkommensten Daseyn, durch fortwährende Gegenwart der schöpferischen Substanz oder Materie zu unterstützen.

Wir wünschten übrigens, der Verf. möchte auch jene Seite der göttlichen Vorsehung aufgenommen haben, nach welcher diese in außerordentlichen Offenbarungen hervortritt, und mitten im Geschlecht der Menschen ihre eigenen freien Thaten, nicht durch den Menschen, sondern für ihn setzt. Dadurch würde er das eingeleitet haben, was jetzt folgt, die Erlösung, in der wir eben die freieste That der Gottheit erkennen.

Die Lehre von der Erlösung, welche das fünfte und letzte Capitel behandelt, *) schließt sich wieder aufs engste an das zunächst Vorhergehende an. Denn als das Endziel der Welt ist bereits oben, als der Allgemeinbegriff dieser höchsten Stufe der theologischen Ideen aufzustellen war, die Gottgleichheit des Geschöpfs genannt worden, welche

*) S. 337 — 373.

die Einheit des creatürlichen Ichs mit Gott ist. Hier aber ist das nächste Verhältniß der Weltcreatur zum Sohne Gottes, zur zweiten Persönlichkeit in Gott gesetzt. Gott hat die Welt im Sohne erschaffen; mit andern Worten: er hat das Siegel seiner Ebenbildlichkeit nicht blos jenen höchsten Creaturen, die mit Recht für das Endziel der Schöpfung gelten, sondern aller Creatur aufgeprägt. Es ist schon früher bemerkt worden, daß die Wirklichkeit der zweiten Person in Gott nicht eine andere, als die Persönlichkeit der gottähnlichen Geschöpfe, sondern mit dieser seit Schöpfung der Welt, an die sich der göttliche Sohn dahingegeben, eine und dieselbe ist. Mit andern Worten: an die Stelle jenes Selbstanschauens, welches vor aller Weltschöpfung das ewige Erzeugen des göttlichen Sohnes durch den Vater ist, tritt durch die Weltschöpfung ein anderes Schauen, in welchem Gott die Welt, aber in der Welt, die alle Substanz und Wesenheit allein von ihm hat, nothwendig gleichfalls sich selber schaut. Dieses Schauen seiner selbst in der Welt ist aber eben das Erzeugen gottähnlicher Geschöpfe; welches sonach als ein mit Nothwendigkeit aus der Natur Gottes sich ergebendes, und keineswegs, nachdem Gott einmal den Willen zur Schöpfung, das heißt zur Entäußerung seiner selbst in seinem Sohne, gefaßt, seyn oder auch nicht seyn Könnendes erscheint. Die Hingabe des göttlichen Sohnes an die Welt, — um in den Ausdrücken des Christenthums zu sprechen, — kann keine vergebliche seyn; sie muß, so wahr Gott ist, durch den in ihr beabsichtigten Erfolg, d. h. durch die Erlösung der Welt von der Endlichkeit und durch ihre Erhebung zu Gott, gekrönt werden.

Erſt durch dieſe Erlöſung, und die dadurch möglich gewordene Wiedergeburt des Geiſtes gelangt der Menſch zur wahren Unſterblichkeit; an ſich iſt der endliche Geiſt auch der ſterbliche; nur wer mit dem Erlöſer geiſtig Eins wird, ſein himmliſches Princip in ſich aufnimmt, erhält die Natur des Ewigen, Unſterblichen.

Die Eine That der Welterlöſung zieht ſich, wie durch das Gewiſſen und die religiöſen Triebe, Angelegenheiten und Bedürfniſſe des Einzelnen, ſo auch durch alle Religionen hindurch, und wird ſo das Eine Thema der Weltgeſchichte. So gibt es neben dem Reiche der Natur auch ein Reich der Gnade, die aber allenthalben in einander greifen, weil jenes von dieſem aufgenommen werden ſoll. Hier ſtellt ſich auch die Möglichkeit des Böſen als etwas hin, was aus der Freiheit zu erklären iſt, nicht aber aus der Gottheit, ſo daß dieſe die Quelle wäre. Es macht ſich hier die Idee geltend, daß jede Creatur in ſich ſelbſt, durch freie Entwicklung der in ſie hineingelegten göttlichen Subſtanz, das Princip des Böſen, — welches unmittelbar oder an ſich eins und daſſelbe mit dem Principe ihres Beſtehens und ihrer Selbſtheit iſt, — bezwingen und überwinden, oder widrigenfalls aus dem Totalbegriffe der Schöpfung, ohne doch ſogleich ihr Daſeyn aufzugeben, auf eine Weiſe, welche wir durch die Namen des Böſen und der Sünde bezeichnen, heraustreten muß. Das allgemein philoſophiſche Moment des Begriffs der Welterlöſung aber, in ſo fern daſſelbe den Gegenſatz zum Böſen zu ſeinem ausdrücklichen Inhalt hat, läßt ſich ausſprechen in dem Satze: daß, gleich dem Hervorgehen der göttlichen Ebenbildlichkeit in Geſtalt der abſolut

geistigen Persönlichkeit, auch die Güte der Schöpfung, sowohl der übrigen, als insbesondere der obersten und höchsten, im Ganzen und Allgemeinen eine in der Idee der Gottheit als solcher von vorn herein enthaltene Gewißheit und Nothwendigkeit sey.

Ein weiteres und näheres Eingehen in die Erlösung, namentlich nach den nähern geschichtlichen Beziehungen kann hier vom Verf. nicht erwartet werden; ohne Zweifel werden seine spätern Schriften, denen wir mit größter Erwartung entgegensehen, Mehreres in dieser Beziehung enthalten.

Und so scheiden wir von ihm, indem wir ihm noch einmal unsere aufrichtigste Hochachtung bezeugen, die in uns sein tiefer Geist, sein scharfer Verstand, sein großes Talent, und auch sein inniges, warmes und frommes Gemüth erwecket hat. Jene Sätze, die offenbar noch Hirten aufzeigen, wie der: Gott wäre nicht Gott, wenn er nicht den Entschluß zur Weltschöpfung faßte u. s. w. *) werden mit der Zeit sich von selbst mildern, denn wie könnte ein Rückgang in den Pantheismus von dem erwartet werden, dessen Schrift zu den berühmtesten Actenstücken gehört, in welchen die Befreiung der Philosophie von dem Pantheismus aufgezeigt und ausgesprochen ist. Ueberhaupt ist in der gegenwärtigen Schrift jedem Satze, der nicht fest in der Wahrheit steht, zugleich durch andere Sätze sein Gegengift mitgegeben, wie dem genannten der: die Dreiheit der Personen in Gott wäre, auch wenn es keine Welt noch Schöpfung gäbe. Neben der philosophischen Tüchtigkeit

*) Vergl. S. 349.

beurkundet H. W. noch eine nicht geringe Bekanntschaft mit der Geschichte nicht nur der Philosophie, sondern auch der Theologie, und es sind eben so treffende als feine Bemerkungen, die sich bei ihm dießfalls vielfach als neue finden. Ueberhaupt vereinigt er alles das in sich, was uns sehr wünschen läßt, ihm auf dem Gebiete der Wissenschaft noch recht oft zu begegnen.

Dr. Staudenmaier.

Geschichte Pabst Innozenz des dritten und seiner Zeitgenossen durch Friedrich Hurter. Erster Band. Hamburg bei Perthes. 1834. gr. 8. XVI. u. 716 Seiten. 3 Thlr. 8 gG.

Große Charaktere haben häufig das Loos, nicht gehörig begriffen und deßhalb verkannt zu werden, und so kommt es nicht selten, daß Zwerge die Riesen beschimpfen. Dieses Geschick, Mißgeschick mag ich's kaum nennen, theilte und theilt mit vielen verwandten großen Geistern auch Innozenz III., diese Zierde des päpstlichen Stuhles, dieser wahrhaft hochwürdige Mann, wie ihn J. v. Müller nennt.

Wenn aber auch bei solchen Männern die Sonne ihrer Verdienste und ihres Ruhmes längere Zeit von der Wolke verhüllt ist, mit der unbesiegbaren Kraft der Wahrheit durchbricht sie dieselbe, und strahlet dann um so herrlicher im Vollichte ihres Glanzes.

Sechshundert acht und zwanzig Jahre sind es bereits,

daß Innozenz dem Richterstuhle der Geschichte hienieden, wie dort dem Einen wahren Richter anheimgefallen ist, und verschiedene Urtheile sind von seinen irdischen Richtern über ihn seitdem ergangen, von den Tagen seiner Zeitgenossen bis auf uns. Aber der Schleier der Wahrheit lüftet sich immer mehr und mehr, schöner und schöner tritt sie selber hervor, und mit ihr der Held und des Helden Glanz, den der Vorhang verhüllte.

Zu diesem Siege der Wahrheit über vielfache Verkennung, vielfache Lästerung, trägt auch Herr Hurter, reformirter Prediger und Kirchenrath zu Schaffhausen, das Seinige bei, und nicht Ein Körnlein blos ist's, das er in die Wagschale der Wahrheit legt, es ist die Frucht und der Erfolg fast zwanzigjähriger rastloser Arbeit, eine Frucht voll Gewicht, ein Erfolg voll Segen.

Bei dem Durchblättern der Briefsammlung Pabst Innozenz des dritten durchflog den Verfasser des vorliegenden Werkes der Gedanke: „der Darstellung des vielgestaltigen Wirkens dieses Mannes, in welchem das Pabstthum unbestritten in innerer Entfaltung und in äußerem durchgreifenden Wirken seinen Hochpunkt erreichte, Muße und allfällige Kräfte widmen zu wollen." Diesem Gedanken, der Hurtern öfter wiederkehrte, verdanken wir diese ausgezeichnete Monographie Innozenz III, von einem Manne uns überliefert, der die hohe Idee des Pontifikats, die seinen Helden leitete, auch selbst auf's hellste und klarste aufzufassen, und darum diesen in aller Wahrheit zu würdigen im Stande war. Der Kern des Gesammtlebens Innozenz's III, sagt der Verf., war Erkenntniß und Verwirklichung der höchsten Bestimmung

des Pontifikats, als einer zur Leitung der Kirche und hiemit zum allseitigen Heil des Menschengeschlechts von Gott selbst geordneten Anstalt. Innozenz fand sich zu dieser hohen Würde berufen. Wäre er höher gestanden, so fragt H. H. mit Recht, hätte er sich gegründetere Ansprüche auf Anerkennung und Beifall erworben, wenn er entweder unfähig gewesen wäre, sich zu der reinsten Idee seiner Würde zu erheben, oder untüchtig, der Idee die Wirklichkeit möglichst anzunähern, oder gegen beides gleichgültig?

„Unter allen Päbsten, (sagt H. H. S. VI.) erscheint keiner über Innozenz; sey es, daß wir dessen Scharfblick oder dessen Kenntnisse, dessen rastlose Thätigkeit oder dessen sittliche Würde, dessen Hoheit, wo er für das Amt, welches seines Gottes ist, spricht, oder dessen Demuth, wo die Person hervortritt, in's Auge fassen. Dieß, in Verbindung mit dem, was er gewollt, gethan, gewirkt hat, erwogen, möchte man sagen: was Gregorn VII nur noch dunkel vorgeschwebt, sey Innozenzen zum klaren Lichte aufgegangen; was bei jenem nur erst als Keim sich geregt, habe in diesem volle Entfaltung gewonnen; und wofür Alexander III mit altrömischer Unbeugsamkeit während einer für ein Oberhaupt der Kirche ungewöhnlich langen Regierungszeit (1159 — 1181) gelitten und gekämpft, habe dieser sein (mittelbarer) Nachfolger bei minder angefochtener Stellung als Siegesfrucht zu vielseitiger Anwendung gebracht, und in einer langen Reihe von Vorfahrern und Nachfolgern, alle von einer und derselben Idee bald mehr, bald minder kräftig durchdrungen und belebt, trete dieser als derjenige hervor, in welchem diese Idee zum klarsten Bewußtseyn und darin zur eingreifendsten Wirksamkeit gelangt sey."

Und von diesem Manne und von dieses Mannes vielgestaltigem Wirken gibt uns H. H. in seinem Werke, das den Meisterwerken deutscher Geschichtschreibung mit Fug an die Seite treten darf, eine treue, lebendige Darstellung, eine kräftige, anziehende Schilderung, wir glauben, Innozenz selber vor uns zu sehen, selber ihn sprechend und handelnd zu gewahren, glauben hineinzublicken in seiner Seele Grund, in seines Lebens und Wirkens geheime Werkstätte, wo die nie erlöschende Flamme hoher Begeisterung für seine erhabene Würde und Stellung in Gottes Weltreich als das movens wohnte und thronte. —

Der vorliegende erste Band dieses Werkes, das wir den Freunden der Literatur hiemit anzeigen, enthält in 9 Büchern die Geschichte Innozenz des dritten bis zum Jahr 1205 inclus., so daß seiner Jugendgeschichte das erste, jedem seiner Regierungsjahre aber ein besonderes Buch gewiedmet ist. Der bisherigen Anlage gemäß würden also noch 10 — 11 Bücher nachfolgen, denn Innozenz starb den 16. Juli 1216 und es könnte somit das Werk mit dem zweiten Bande, der auf die Michaelis-Messe erscheinen soll, beendigt werden.

Obgleich es schwierig ist, aus der Fülle des Vorzüglichen, was vorliegendes Werk enthält, eine Auswahl zu treffen, so ist es doch nothwendig, um den Geist, der dasselbe durchweht, in helleres Licht zu setzen, und das Urtheil, welches wir bereits im Allgemeinen über es abgegeben haben, näher zu begründen und zu festigen. Nicht dadurch blos, daß H. H. aus seinem reichen Schatze gründlichen Quellenstudiums und dadurch erworbenen umfassenden historischen Wissens so viel Anziehendes, Belehrendes, Berichtigendes

uns mittheilt, ſondern noch mehr dadurch, daß er mit ſeltener Tiefe des Geiſtes jede Zeit und alle Verhältniſſe derſelben beurtheilt und mit ausgezeichnetem Scharfſinn und Kennerblicke Charaktere auffaßt und zeichnet, ſichert er ſeinem Werke einen dauernden Werth, welcher durch eine nicht gewöhnliche Kunſt edler Darſtellung gemehrt und erhöht wird. Manche Stelle, die wir in den folgenden Blättern aus ſeiner Schrift ausheben, iſt von all' dieſem Zeuge.

Innozenz iſt geboren aus dem erlauchten altadelichen italieniſchen Geſchlechte der Conti (Grafen) von Segni und Anagni im Jahre 1160 oder 1161, ein Sohn des Grafen Transmondo und der edlen Römerin Donna Claricia, die außer ihm noch mit drei Söhnen und einer Tochter geſegnet waren, und erhielt in der Taufe den Namen Lothar. Ueber ſeine Jugend iſt wenig bekannt, wahrſcheinlich erhielt er ſeine erſte Bildung in der Schule zu St. Johann von Lateran (S. 11) trat frühe in den Klerus, ging zur Fortſetzung ſeiner Studien nach Paris und Bologna, den erſten Sitzen der Weisheit, wo er mit berühmten Lehrern und Studiengenoſſen manchen Freundſchaftsbund für's Leben ſchloß.

„Die Zeit ſeiner Geburt war für die Kirche, für Italien, für Deutſchland, für das geſammte Chriſtenvolk eine verhängnißvolle Zeit. Denn nachdem die Entſcheidung: ob dem Kaiſerthum das Herrſcherrecht oder die Schirmpflicht über die Kirche zuſtehe, zwiſchen dem thatkräftigen Hohenſtaufen Friedrich, und dem behutſamen, doch durch die Erkenntniß ſeiner hohen Würde und durch das Vertrauen auf denjenigen, welcher ihn dazu auserſehen, gefeſtigten Hadrian IV eine Zeit lang geſchwankt hatte, wurde Cardinal Robert

Bandinelli — durch vierzehn seiner Mitbrüder, denen Selbstständigkeit der Kirche über kaiserliche Gunst galt, als Alexander III auf Sanct Peters Stuhl erhoben. Andere Cardinäle, welche Friedrichs Absicht williger fand, wählten den Cardinal Oktavian, der sich vielleicht in Siegeshoffnung durch Hülfe kaiserlicher Macht den Namen Viktor beilegte. Aber nichts — konnte Alexandern entmuthigen oder bewegen, seiner Würde zu entsagen und die Unabhängigkeit der Kirche einem Gegner preis zu geben, durch welchen sie die Beute kaiserlicher Willkühr geworden wäre. So standen sich in diesen Tagen zwei Männer gegenüber, beide von gleich durchdringendem Geist, von ähnlicher Kraft des Willens, von demselben ungebeugten Muth erfüllt; jeder für eine große Idee wirkend, Stellvertreter der Kirche und des Reiches, eines jeden in seiner umfassendsten Entwicklung: Alexander und Friedrich; Viktor konnte nur im Sonnenlicht des letztern einen erborgten Schimmer gewinnen." S. 6. 7.

In dieser Zeit ernsten Kampfes zwischen Kirche und Reich, die ihrer Idee nach in innigster Gemeinschaft alle Verhältnisse erfassen und durchgreifen sollten, verlebte Lothar (Innozenz) die Tage seiner Jugend und seines angehenden Mannesalters, und vollendete mit Erfolg seine Laufbahn wissenschaftlicher Vorbereitung auf thatenreiches Leben. „Für die gesellschaftlichen Verhältnisse mit der höchsten Würde der Gelehrten geziert, für das Leben mit jenen Kenntnissen ausgestattet, die erfolgreiches Voranschreiten auf der Laufbahn, die er betreten sollte, verbürgen konnten, durch Anmuth der Sitten Aller Zuneigung gewinnend, kehrte Lothar nach Rom zurück, um die kirchlichen Weihen zu erhalten, und dann nicht blos dem

geiſtlichen Amte an einer einzelnen, ſondern vorzüglich den mannigfaltigen Geſchäften der allgemeinen Kirche ſich zu widmen. Sobald ihm die erſten Weihen gegeben waren, erhielt er eine Stelle unter den Stiftsherrn von St. Peter. Die Verwendung ſeiner Oheime und Verwandten, dreier ausgezeichneter Kardinäle, machte es ihm leicht, ſeinen Wirkungskreis in der Nähe des Oberhauptes der Kirche zu finden." S. 32. Clemens III ſchmückte Lotharn mit dem Kardinalshute und Purpur, und gab ihm von St. Sergius und Bachuskirche den Titel, S. 42, welche Kirche der neue Kardinal auf eigene Koſten friſch baute. „Obgleich der jüngſte unter den Kardinälen, wurden doch Lotharn mancherlei Arbeiten übertragen, bei welchen er ſich an jene Thätigkeit gewöhnte und ſich jene Gewandtheit erwarb, welche ihm in der Folge ſo trefflich zu ſtatten kamen und wodurch allein er einem ſo großen Andrang der verſchiedenartigſten Geſchäfte und Vorkehrungen für die ganze weite Chriſtenheit gewachſen war," S. 43, und deren die bedeutenderen H. uns mittheilt. Während der Regierung Cöleſtin's III zog ſich Lothar von den öffentlichen Geſchäften mehr zurück und dieſer Muße verdanken wir ſein Buch „über das Elend des menſchlichen Lebens" wovon uns H. einen Auszug geliefert. S. 49—55. Es zeugt von tiefem Ernſte, ſtrengem Urtheile und großer Weltkenntniß, es iſt nicht die Sprache eines Mannes, der die Eitelkeit der Dinge predigt, woran er ſich ſatt genoſſen, ſondern eines Mannes, deſſen Geiſt zu den unvergänglichen Gütern, in Erkenntniß ihres bleibenden Werthes, gewendet iſt. Auch die Abfaſſung anderer Schriften Lothar's fällt in dieſe Zeit, die aber nicht alle auf uns gekommen ſind.

Hurter nennt uns ihre Titel, und gibt aus übriggebliebenen — Auszüge, wodurch die hohe Ansicht vom Wesen des Pabstthums, die in Lothars Seele wohnte, und die er nachmal selber im Leben zu verwirklichen strebte, klar sich herausstellt. Bevor nun die fernern Schicksale Lothars uns vor Augen geführt werden, gewährt uns H. interessante Mittheilungen über den Erfolg des Kreuzzuges unter Richard Löwenherz, über den Kampf Kaiser Heinrich VI um Sizilien u. s. w. was er Alles vorauszuschicken sich genöthigt sah, um die vielfache Thätigkeit Lothars als Pabstes (Innozenz) nach diesen Richtungen hin begreiflich zu machen, und die Geschichte davon gehörig einzuleiten. Was Hurter im Verfolg der Geschichte über die Kirche sagt, verdient hier eine Stelle, zum Erweis, wie richtig er das Wesen und Streben derselben erfaßt habe. „Immer, das sind seine Worte S. 78., immer hatte die Kirche in diesen Zeiten ein wesentliches Uebergewicht über die Staaten. Auf einer geistigen Grundlage ruhend, vereinigte sie auch die Blüthe der geistigen Macht in sich und bewährte in Anwendung derselben deren Vorrang vor den blos körperlichen Kräften. Sie nur war von einer klar erkannten Idee belebt, in ihr nur erstarb dieselbe zu keiner Zeit; denn deren Bewahrung und Verwirklichung blieb nicht auf die Person des Pabstes beschränkt, welcher in seiner umfassendsten Bedeutung doch nur der Stellvertreter, Träger und Vermittler dieser Idee für die Welt seyn konnte. — Aus diesem hellen Selbstbewußtseyn der Kirche gieng das Festhalten und Verfolgen eines bestimmten großen Zweckes hervor, ohne bei der weltlichen Gewalt andauernden oder klug geleiteten Widerstand zu finden. Denn wie bei jener alle

Strahlen in einen Brennpunkt ſich ſammelten, ſo nahmen ſie bei den Fürſten meiſt eine auseinanderweichende Richtung. Wenige unter ihnen zeigten in ihrem Leben einen Zweck, dem ſie daſſelbe in beharrlichem Feſthalten dienſtbar machten. Von den Umſtänden ergriffen, von der Aufwallung des Augenblicks dahingeriſſen, mochten ſie wohl, je nach ihrer Perſönlichkeit, mit darniederwerfendem Ungeſtüme, ungebeugten Muthes raſch ihre Abſichten verfolgen, mußten aber immer zuletzt vor der langſamer, doch beharrlich und mit geiſtiger Ueberlegenheit ihr Ziel verfolgenden Macht der Kirche weichen. Gegen dieſe wagte nur ein Herrſchergeſchlecht den Kampf für die irdiſche Obergewalt, denn dieſes nur war ſich eines beſtimmten Zweckes bewußt, die Hohenſtaufen; und wenn ſie auch feindſelig dem Streben der Kirche entgegentraten; ſo diente dieſer Kampf doch zu deren Verherrlichung; ſo giengen dennoch die Päbſte, die an ihrer Spitze ihn führten, mit einem weltgeſchichtlichen Glanze daraus hervor, welchen ſie ohne jenen Kampf in ſolcher Klarheit nie errungen hätten. Und blicken wir von dieſen Ereigniſſen rückwärts und vorwärts über die Zeiten, und ſehen wir, wie die Inſtitution des Pabſtthums alle andern Inſtitutionen in Europa überdauert, wie ſie alle Staaten werden und vergehen geſehen, wie in dem endloſen Wechſel menſchlicher Dinge ſie allein unwandelbar denſelben Geiſt ſtets bewahrt und behauptet hat, dürfen wir uns dann wundern, wenn Viele zu ihr aufſchauen, als zu dem Felſen, der aus den rauſchenden Wogen der Zeiten unentwegt ſich emporhebt?“ S. 79.

Folgen wir jetzt Herrn H. in der Geſchichte ſeines Helden. Am Tage der Beiſetzung Cöleſtins (1198) ward Lothar obgleich erſt 37 Jahre alt — einſtimmig von den

den Kardinälen zum Pabste erwählt, da alle seine Kollegen seine gründliche Kenntniß des kirchlichen Rechtes, seinen festen Willen, über dessen ungekränktem Walten zu wachen, seine Thätigkeit, seine Geschäftskunde und den hohen Ernst seines Wesens kannten. S. 80. Die Christenheit war erstaunt, einen Mann von diesem Alter zu ihrem Haupt erhoben zu sehen, S. 81, so daß Walter von der Vogelweide sang:

O we der babst ist ze jung,
Hilf Herre diner Cristenheit! S. 82.

Aufrichtig weigerte sich Lothar, solche Bürde auf sich zu nehmen, aber nimmermehr wichen die Wählenden von ihrer Meinung. Der erste unter den Kardinaldiakonen trat hinzu, hieng Lotharn das purpurfarbene Pluvial um und begrüßte ihn mit dem Namen Innozentius. S. 85. Anmuthig beschreibt uns Herr Hurter die Feierlichkeiten nach der Wahl und bei der päbstlichen Krönung, und theilt die interessante Rede uns mit, die Innozenz bei dieser Festlichkeit hielt, ganz im Geschmacke der damaligen Zeit, aber geistreich.

Damit endet nun das erste Buch, das zweite eröffnet der Verf. mit einem Blicke auf Europa und das Morgenland, wir heben daraus dasjenige hervor, was über Kaiserthum und Pabstthum gesagt ist, denn tief und wahr erfaßte H. die Idee dieser beiden Gewalten. „Wie die Kirche die überirdische Richtung des Menschengeschlechtes in ihren Grundtiefen bis hinaus in ihre äußersten Verzweigungen erfassen, ordnen und zu einer Gesammtheit beleben sollte, deren Herzschlag der Pabst war, so sollte das heilige Reich, welches durch alle Rangstufen der Gesellschaft emporsteigend auf seiner Spitze den Kaiser trug, die irdische Richtung desselben zu einem

Ganzen vereinen. Aus der Fülle geistlicher Machtvollkommenheit des Einen sollte alles kirchliche, aus der Fülle zeitlicher Machtvollkommenheit des Andern alles staatsrechtliche Leben ausströmen. — Wie jede besondere Kirche ihren Schutzvogt hatte, so sollte der Kaiser der Schirmherr der allgemeinen Kirche und derjenigen, in welcher diese ihre sichtbare Stellvertretung fand, im besondern seyn. — Seit Carl der Große aus Leo's III Händen unter freudigem Zuruf des Volkes die Kaiserkrone empfangen und sich zugleich als Schirmherr der römischen, und in dieser — der allgemeinen Kirche bekannt hatte, waltete zwischen ihr und dem Reich eine stete Wechselverbindung, aus welcher, so lange diese ungestört blieb, beide in vollendeterer Ausbildung zu größerer Kraft und mit hellerem Glanze sich erhoben. Die Kirche sicherte das Reich gegen Alleingewalt, welche kein Recht neben sich dulden will; das Ansehen des Reichs gewährte der Kirche jene allgemeine Anerkennung in allen Ländern; ohne die das Christenthum, entweder dem trennenden Einfluß der Begriffe, Gewohnheiten und Richtungen der Völker preis gegeben, in eben so viele Sekten zerfallen, oder blos das Eigenthum einer Schule geblieben wäre. So hingegen bildete es sich zu dem Band, welches die Völker umschlang, Leben, Gesittung und geistige Güter Allen erhielt, und das Abendland als Ganzes in lebendigem Glauben — dem — durch die jugendliche Kraft einer die menschlichen Leidenschaften entflammenden Lehre (Mohamed's) nach der Weltherrschaft strebenden Morgenland gegenüberstellte. In dem ernsten Ringen der Päbste, frei für Alles, was durch die Kirche geheiligt wird, walten zu mögen, lag für das Christenthum ein Schutzmittel, daß es, weder der weltlichen

Obergewalt dienſtbar blos ein Theil der Staatseinrichtungen (wie die heidniſchen Religionen) geworden, noch der Willkühr preis gegeben, durch die Anmaßung des Menſchengeiſtes zum bloßen Gegenſtand der Speculation oder ſubjectiver Meinung herabgeſunken iſt." S. 98. 99.

Von Seite 105 an legt uns der Verf. die Grundſätze, nach denen Innozenz ſeine Amtsverwaltung einzurichten gedachte, weiterhin dann deſſen erſte Regierungsthätigkeit vor Augen; wie er vor allem in ſeiner Umgebung Verbeſſerungen traf, ſeine Hofhaltung beſchränkte, ungebührlichen Geldforderungen päbſtlicher Beamten und Diener ein Ziel ſetzte, wochentlich dreimal öffentlich Audienz ertheilte, wo jeder Bedrängte ſein Anliegen ihm perſönlich vortragen konnte, ſein Anſehen in Rom feſtigte, und die päbſtliche Oberherrſchaft im Kirchenſtaate herſtellte.

In eben dieſes erſte Regierungsjahr Innozenzens fällt auch das wichtige Ereigniß, daß die verwittwete Kaiſerin Conſtanzia dem Pabſte, als dem Lehensherrn Siziliens, und weil ſie von ſeiner unwandelbaren Rechtlichkeit überzeugt war, die Vormundſchaft über ihren unmündigen Sohn, den jungen König Friedrich von Sizilien, nachmaligen Kaiſer Friedrich II übertrug. Dieſe Vormundſchaft nahm Innozenzen vielfach in Anſpruch, und ſein Benehmen dabei iſt von Manchem, der in den Päbſten nichts als Anmaßung und Herrſchſucht entdecken will, vielfach angegriffen, von Hurtern aber mit aller Unpartheilichkeit und ohne Vorurtheil dargelegt und gewürdigt worden. Innozenz that, was er ſollte und konnte. — Mit der gleichen Umſicht, Unpartheilichkeit und Treue beurtheilet auch Herr H. die verſchlungenen Verhältniſſe

Innozenz's zum deutschen Reich. Seit dem Tode Kaiser Heinrich's VI den 28. Septb. 1197 war der Kaiserthron erledigt. Bei seinen Lebzeiten noch hatten die deutschen Fürsten seinem unmündigen Sohne Friedrich, dem Erben Sizilien's huldigen müssen. Philipp, Herzog von Schwaben, des verstorbenen Kaisers Bruder, gab sich alle Mühe, seinem Neffen die Stimmen der Wahlherrn zu bewahren. Aber die wenigsten wollten sich hiezu verstehen. „Wahl und Eid, wendeten sie ein, wären vor des Kaben Taufe erfolgt, mithin ungültig. Ein Knabe könne nicht über das Reich gesetzt werden, und dieses nicht ohne Herrn und Lenker bleiben." S. 141. Dagegen trug ein Theil der Fürsten dem Herzog Philipp selber diese hohe Herrscherwürde an, und er ließ sich willig finden; ein anderer Theil aber übertrug die Krone an Otto, aus dem Welfischen Hause und sie ward ihm in Aachen aufgesetzt. Von all' diesem konnte Innozenz kein gleichgültiger Zuschauer seyn. „Für die römische Kirche, sagt Hurter S. 138 ff., war es eben so wichtig, als für die deutschen Fürsten, daß entschieden werde: ob die erste Krone der Christenheit, die damit verbundene Schirmpflicht gegen diese in dem ganzen Umfange ihrer äußern Gestaltung dem Tapfersten, Frömmsten und Christlichsten, wie bis anhin in freier Wahl sollte übertragen, oder das Erbgut eines herrschenden Hauses werden; ob die Tüchtigkeit hiezu auf innern Vorzügen oder äußerem Geburtsrecht beruhen müsse. Darum trat Innozenz mit entschiedenem Willen in den Kampf, der sich bereitete. Man hat ihn vielfach beschuldigen wollen, in die Rechte des deutschen Reichs zu des apostolischen Stuhles Vortheil eingegriffen zu haben. Dieß ist nicht der Fall. Erst

dann, wenn eine Berufung auf ihn erfolgte (S. 154), oder wenn der Zwist das Wohl des Reichs, die Ruhe der Christenheit, die Forderung der Kirche an den Schutz des Kaisers gefährdete, trat das versöhnende, schlichtende, ordnende Bemühen des Hauptes der Kirche ein. Denn immerhin war es eine der höchsten Ideen, die sich aus dem Begriff eines allgemeinen, alle Staaten umschlingenden Christenvereins gebildet hatten, daß es in den Zwisten der Könige und Völker eine oberste Autorität geben müsse, welche dieselben auf Gesetze hinweise, die nicht von Menschen ausgegangen seyen, wenn auch immerhin der vermittelnde Ausleger derselben nicht außerhalb seiner Gattung stehe. So konnte den Pabst die obwaltende Spannung zwar betrüben, konnte er wünschen, was zu Deutschlands Friede dienen mochte, aber Deutschlands Recht und seine Stellung gebot, daß er die Entwicklung dieser Verwirrungen abwartete. So lange weder die Wahlfürsten insgesammt (S. 161), noch ein Theil derselben, noch einer der beiden Gewählten Innozenz über die Lage der Sachen Bericht gab, oder Klage führte, oder Beistand suchte, scheint er, wie es seiner Stellung angemessen war, immer noch keine Kunde von den Ereignissen in Deutschland genommen zu haben. Doch war er darüber bestürzt; er sah die Folgen welche eine solche Spaltung auf die wichtigste Angelegenheit jener Zeiten, auf die Kreuzzüge, haben würde. Aber noch immer wollte er dem Ansehen der Fürsten nicht zu nahe treten, keine vorgreifende Einmischung sich erlauben, — hoffte er, sie würden sich wohl unter einander verstehen, zuletzt um guten Rath von selbst an ihn gelangen. Otto war der erste, der das Schweigen brach und dahin sich wendete, von woher

damals in Zerwürfnissen solcher Art, wenn man sie nicht den Waffen überlassen, oder zu diesen eine mächtige Unterstützung gewinnen wollte, die Entscheidung kommen mußte. Dazu glaubte sich der Pabst in seinem Verhältniß zum Reich, in seiner Würde, als höchster Pfleger des göttlichen Rechts verpflichtet. Es galt ja den Frieden der Kirche, ihr ungefährdetes Walten, die Bestellung eines Reichsoberhauptes, welches nicht auf gefährliche Anschläge wieder dieselbe sinne." Deßhalb trat nun Innozenz, nachdem alle seine Versöhnungs- und Ausgleichungsversuche zwischen den zwei Prätendenten gescheitert, auf Ottos Seite, nicht physische Macht, sondern seines Geistes und seines Ansehens Kraft in Otto's Wagschale legend, wie die folgenden Bücher und die Schreiben des Pabstes an die deutschen Fürsten uns erzählen.

Die Ehescheidungs-Angelegenheit König Philipp's von Frankreich, der seine Gemahlin, die dänische Prinzessin Ingeburg verstoßen, und Agnes von Meranien unter Einwilligung seiner Landesbischöfe heimgeführt hatte, beschäftigte Innozenzen viele Jahre lang, und die Erzählung hievon zieht sich fast durch alle Bücher des vorliegenden Bandes hindurch. Groß steht Innozenz in dieser Angelegenheit da, ein fester Schild der Unschuld und des Rechts gegen die Willkühr des Gewaltigen, vor der tausend Feiglinge sich beugten. Es galt die Entscheidung der Frage: ob der fürstliche Wille mächtig genug seyn dürfe, über göttliche Gesetze sich zu erheben; oder ob gegen sie irdischer Vorrang, weltliche Macht, als vergängliche Zugabe verschwinden müsse; Innozenz wollte dem Götzen der Macht nicht opfern, und die Willkühr scheiterte an seinem festen Willen. Tausend große und kleine

Schreier haben Innozenzen hierüber bitter getadelt, — ganz anders unser Verfasser, denn er ist eingedrungen in das, was Innozenz zu seinen Schritten veranlaßt, hat in seine Seele geschaut, und seines Handelns Grund in ihr dann gelesen, und er ist unpartheiisch genug, nicht des Kopfschmucks halber den Mann zu verdammen. „Daß alles, das sind Hurters Worte S. 167, was Innozenz in dieser Angelegenheit that, aus reiner Erkenntniß seiner, wie der Fürsten Verpflichtungen, aus apostolischer Wirksamkeit, frei von jeder unlautern Beimischung zeitlicher Rücksichten, so wie von jedem Einfluß weltlicher Gewalt hervorging, das zeigt sich am klarsten aus den Zeitumständen, in denen er die bestimmteste Sprache führte, am entschiedensten auftrat. Weder wollte er um den Preis der höchsten sittlichen Bedeutung seines Amtes in den Verwirrungen Italiens mächtigen Beistand, noch bei der Spaltung in Deutschland einen Bundesgenossen, noch, was der Centralpunkt alles seines Bestrebens war, in der allerwärts angefachten Begeisterung zu dem Kampfe um das heilige Land durch Schweigen und Nachgeben königliche Hülfe gewinnen; noch fürchtete er sich durch kräftiges Handeln die Zahl schwieriger Geschäfte für den apostolischen Stuhl, der Widersacher für seine Person zu mehren. Was er that, ging aus der höchsten Würdigung seiner Stellung, deren Richtung nach dem Himmel — diejenige nach der Erde bedingen mußte, hervor.“

Nachdem Innozenz alle Mittel der Güte, alle Kraft überzeugender Gründe erschöpft hatte, um den König von seinem bösen Wege abzulenken und auf den Pfad des Rechts wieder zu leiten, aber all dieß sein Bemühen an Philipp's

Starrsinn gescheitert war, da glaubte er sich jenes kirchlichen Züchtigungsmittels bedienen zu müssen, welches in jenen Zeiten den Trotz der Gewaltigen brach, — er legte das Interdikt auf Frankreich. Sein Legat berief Frankreichs Prälaten nach Dijon. „Nachdem die Versammlung sieben Tage gedauert, verkündete um Mitternacht der dumpfe Hall der Glocken den Zustand eines mit dem Tode Ringenden. Schweigend zogen beim Fackelschein die Bischöfe und Priester in die Domkirche. Die Stiftsherrn erhoben in dem Trauergesang: „„Herr Gott, erbarme dich unser!"" zum letztenmal ihr Flehen zu dem Vater aller Barmherzigkeit für den Schulderfüllten; ein Schleier bedeckte das Bild des Gekreuzigten; die Ueberbleibsel der Heiligen waren in die unterirdischen Grüfte geflüchtet; die Flammen hatten den letzten Rest des geweihten Opferbrodes verzehrt. Da trat vor allem versammelten Volk in violetter Stola, wie am Leidenstage des Weltheilandes, der Legat hervor, und sprach im Namen Jesu Christi über das ganze Gebiet des Königs von Frankreich das Interdikt, so lange er seinen ehebrecherischen Umgang mit Agnes von Meranien nicht aufgeben würde. Seufzen schwebte durch die Hallen der Kirche, unterbrochen von dem Schluchzen der Weiber, Greise, Kinder; der große Tag des Gerichtes schien angebrochen." S. 348. 349.

„So gliech nun durch Frankreich ein Tag dem andern; vorenthalten war dem Gläubigen, was der Seele in den Wechselfällen des Lebens die sichere Richtung verleihen, in den Kämpfen des irdischen Daseyns das Gemüth erheben soll. Wohl ragte aus den niedrigen Wohnungen der Sterblichen das Haus hervor, in dessen Räumen so manches sichtbare

Sinnbild die Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes, und seines ewigen Reiches darstellt; aber es gliech einem gewaltigen Leichnam, aus welchem jede Lebensregung entflohen war. Nimmer weihte der Priester das Sakrament des Leibes und Blutes unsers Herrn zur Erquickung gläubiger Seelen. Verstummt war der Feiergesang der Diener Gottes. Zum letztenmal hatte die Orgel durch die Wölbungen gerauscht, Grabesstille herrschte, wo sonst in Preis und Verherrlichung des Ewigen die Gemüther aufgejubelt. Unter Trauergebräuchen wurden die Lichter gelöscht, als wäre in Nacht und Dunkel fortan das Leben gehüllt; an die Erde wurden die Bilder des Gekreuzigten gelegt, und die Ueberreste frommer Glaubenshelden, als flöhen sie das entartete Geschlecht, in ihren Schrein verschlossen. Die Verkündung der Heilswahrheiten, welche dem Leben Lust und Muth verleihen soll, dem freundlichen Sterne zu folgen, dessen Strahlen in so manchen Gebräuchen das Gemüth erleuchten, hörte auf, und Steine, in der letzten Stunde, da das Heiligthum noch offen stand, von der Kanzel geworfen, sollten die bebende Menge erinnern, so habe der Höchste sie von seinem Angesicht verworfen, die Thore der ewigen Gottesstadt verschlossen, wie der Hüter die Pforten seines Hauses auf Erden schloß. — Das Leben in allen seinen bedeutungsvolleren Wendungen sonst geheiliget durch die Kirche, erschien jetzt abgetrennt von ihr; der Sonnenglanz höherer Weihe war erbleicht und das irdische Daseyn blieb ohne Vermittlung mit dem himmlischen. Wohl fand das Kind noch Aufnahme in den göttlichen Gnadenbund, baer gleichsam nur als hinwegeilend, und den Tag, welcher sonst durch alle Stände die Eltern zu frohem Jubel geweckt hatte,

umgab jetzt düsteres Schweigen. Auf Gräbern, anstatt am Altare, wurde zwischen den Todeswürdigen das Band der Ehe geknüpft. Dem beladenen Gewissen ward oft keine Milderung durch Beichte und Lossprechung, dem Bekümmerten kein Trost durch des Priesters Wort, dem Hungrigen nicht gereicht die Speise des Lebens. Nur im Vorhof und einzig des Sonntags durfte der Priester das Volk zur Buße mahnen, dieses blos im Trauergewand, aus der Ferne gegen das verschlossene Heiligthum gerichtet, zum Herrn seufzen." S. 349.

Also Hurter. — Schauer durchbebt den Leser bei dieser Schilderung. — Wir enthalten uns alles Urtheils über sie, denn wer sie liest, bedarf keines fremden. —

Auch die natürlich Jedem sich aufwerfende Frage: wie mochte denn der Pabst um des Königs willen das ganze Land so schrecklich züchtigen? beantwortet unser Verfasser mit gewohnter Umsicht und Schärfe, wenn er sagt: „Gegen öffentliches Aergerniß der Fürsten hatte das Oberhaupt der Kirche jenes Strafmittel eintreten lassen, in Hoffnung, es würde Mitleid über den Zustand des Volkes jenen Sinn mildern, und die allgemeine Sehnsucht nach den vorenthaltenen höhern Gütern das wirken, wozu Waffengewalt nie sie zwingen könnte. War es ein verwerflicher Irrthum, der an das Edlere im Menschen sich haltend, meinte, bei dem Klagen der Greisen, dem Jammer der Eltern, dem Trauern des Landes, dem Seufzen eines ganzen Volkes, welches, um des Fürsten willen von dem Himmel getrennt, die segnende Milde an seinen zurechtweisenden Ernst vertauscht hatte, möchte auch des Königs Herz nicht unempfindlich bleiben und erreicht werden, was den Bitten, Mahnungen und Drohungen des

allgemeinen Vaters der Christenheit unmöglich geblieben? Er gründete sich auf die Voraussetzung, daß auch in der Könige Brust ein Christenherz schlage und daß es für ihr Volk, wie in Vätern für ihre Kinder schlage." S. 354. 355.

Dieselbe Festigkeit bewies Innozenz auch gegen andere Könige, die gleiche Willkühr wie Philipp, den göttlichen Gesetzen zuwider sich erlaubten, wovon zu reden, hier der Ort nicht ist. Ebenso müssen wir hier all' das übergehen, was uns Herr H. von der treuen Fürsorge Innozenz's für seinen Mündel, den jungen König Friedrich von Sizilien erzählt, woraus Innozenz's schöner Charakter in all' seiner Redlichkeit und Biederkeit auf's schönste hervorleuchtet, wie er unbestechlich Friedrichs Rechte wahrte, mit eigener Aufopferung ihn schützte, gegen den Verrath der eigenen Räthe und des Kanzlers mit Klugheit und Kraft sicherte. Auch dürfen wir Herrn H. in seiner Erzählung der Thätigkeit Innozenz's für Vereinigung der Bulgaren und Armenier mit der Kirche nicht folgen, es führte uns zu weit. —

Der zweite Brennpunkt, den Hurter im Leben Innozens gefunden hat (der erste ist die Ansicht Innozenz's von seiner Stellung als Haupt der Kirche zu den weltlichen Fürsten), ist sein Streben sonder Rast und Ruhe, das heilige Land den Sarazenen zu entreißen. Was der Verfasser aus Veranlassung hievon über die Kreuzzüge gesagt hat, besonders S. 41. 199 — 202 beweist seinen tiefen Blick in das menschliche Herz, welches zu solchen Unternehmen begeistert und begeisternd sich aufschwang. „Seit einem Jahrhundert, sagt H. 199 war die wichtigste und gemeinsame Angelegenheit aller christlichen Völker des Abendlandes und darum ihres geistlichen Hauptes

zuvörderst: der Krieg um den Besitz desjenigen Landes, welches man als die Stätte, an welcher die Erzväter gelebt, die Propheten geweissagt, die Vorbilder auf Christum erschienen waren und endlich der eingeborne Gottessohn und Weltheiland selbst gelehrt, gewirkt und gelitten hatte, für den geheiligten Gemeinbesitz der Christenheit hielt. Die Schande, das größte und umfassendste Heiligthum, die theuerste Reliquie, die Gegend, da Luft und Land, Wasser und Boden, Thal und Berg den Gläubigen mit wundersamer Himmelsluft umfiengen, in den Händen wüthender Feinde des christlichen Namens zu wissen, war Tausenden schwer auf's Herz gefallen; eine Lust hatte zahlloser Gemüther sich bemächtigt; ein Zug ging durch alle Geschlechter und Stände, von hinnen zu ziehen, die Schmach abzuwälzen, der Christenheit das köstlichste Kleinod, sich selbst Christi Huld und die Seligkeit zu erringen." u. s. w.

Sehr anziehend ist, was Herr H. über die Einnahme von Constantinopel durch die Lateiner im Jahr 1204 berichtet, vor allem der Gang, den er mit dem Leser durch Constantinopel macht. Doch genug. Wer sich die Mühe nimmt, das Werk selber zu lesen, Mühe und Zeit wird ihm reichlich vergolten werden. — Kurz, Hurter hat eine Meisterschaft in der historischen Kunst, die sich mit unbestechlicher Wahrheitsliebe, großem Scharf- und Tiefsinn gepaart hat.

So schreibt man Geschichte, wenn anders — Gedichte. —

Hefele, Repetent.

Kurzgefaßte Predigten und Homilien auf alle Sonn- und Feiertage des katholischen Kirchenjahres. Von Joseph Valentin Paur, wirklichem bischöfl. Linzerischen Consistorialrathe, und Pfarrer zu Pichl bei Wels. I. B. S. 374. II. B. S. 325. Wien 1833. bei Karl Doll.

Den „neuen Glaubens- und Sittenreden auf die Sonn- und Festtage des katholischen Kirchenjahres," welche in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1827. S. 705 ff. angezeigt wurden, ließ der ehrwürdige Verfasser die gegenwärtige Sammlung von Predigten und Homilien folgen, bewogen durch die billigen und ermunternden Stimmen, die sich in den Literaturblättern über seine homiletischen Leistungen haben vernehmen lassen; und Recensent hofft, daß auch die öffentlichen Stimmen über diese Sammlung nicht minder günstig ausfallen werden, gleichwie er, der Recensent selbst im Wesentlichen dasselbe Urtheil darüber aussprechen zu können sich freuet, wie sein Vorgänger im angezeigten Jahrgang über die frühere Sammlung.

Dennoch scheint der Verfasser selbst einen gewissen Unterschied zwischen beiden gefühlt zu haben. Er nennt die vorliegenden — kurzgefaßte Predigten und Homilien, und mit Grund, denn sie sind es; aber Recensent fürchtet, daß gerade dieses seinen Vorträgen einen Theil der Anerkennung und Aufnahme entziehen möchte, die ihnen im Falle einer größern Genauigkeit in der Ausführung sicher zu Theil geworden wäre. Wohl ist es zu loben, und muß sogar als Muster einer sorgfältigen Verwaltung des Predigtamtes ausgezeichnet werden, wenn in einem höhern Alter stehende Männer, wie der Verf. nach Bd. I. Pr. 53. im siebenzigsten

Lebensjahre, noch immer viele ganz neue Aufsätze fertigen; auch ist es solchen geübten Predigern gewiß erlaubt, wie unser Verfasser im Ganzen nicht den geschriebenen Buchstaben, sondern nur die Sache auf die Kanzel zu bringen, weil solche bei einer langen und gewissenhaften Uebung sich darauf verlassen können, daß sich die rechte, beste Gestaltung des Wortes im entscheidenden Moment vielleicht am sichersten finden werde; aber etwas ganz anderes ist es mit angehenden und überhaupt mit minder begabten Predigern, auf welche nach meinem Erachten die Herausgeber von Predigten und Homilien die nächste Rücksicht nehmen sollten. Solche bedürfen nicht blos guter Materialien, welche sie selbst bearbeiten, oder guter Skizzen, welche sie vollends ausführten können, sondern förmlicher Muster vollkommen ausgearbeiteter Vorträge, nach welchen die Fähigern sich bilden, die minder Fähigen aber, zumal im Drange der Zeit, sich unmittelbar daran halten können. Ohnehin wird das Gerücht und die Klage immer lauter, daß der Nachwuchs der Prediger es sich bequemer mache, und am liebsten nach dem greife, wovon er mit der geringsten Mühe sogleich Gebrauch machen kann; bei diesem Theile von Predigt-Liebhabern und Predigt-Käufern dürfte sich der Verfasser durch seine Kürze im Wege gestanden seyn. Indessen finden sich unter den vorliegenden Entwürfen manche, welche ganz ausgearbeiteten Vorträgen, zumal vor Landgemeinden, wo sie von Rechtswegen kürzer seyn können und sollen, sehr nahe kommen, wie Bd. 1. Pr. 7. 8. 9. 12. 13. 15. 17. 28. 43; Bd. 2. Pr. 11. 12. 25 und noch mehrere andere. Als die vorzüglichsten nach Inhalt, Ausführung und Ton erscheinen dem Recensenten Bd. 1. Pr. 33. 42. 43;

Bd. 2. Pr. 18. 25. 30, in welchen nicht nur, wie in vielen andern, eine sehr ansprechende Gemüthlichkeit, sondern auch ein wahres Rednertalent sich kund gibt.

Ueber einen andern Punkt, über welchen sich die Predigtkritik pflichtmäßig verbreitet, nämlich über die Partition, möchte man öfters mit dem Verfasser rechten. Schon der Recensent der frühern Sammlung bemerkte, daß er sich nicht allezeit ängstlich an die Einheit des Stoffes gebunden habe; dieß findet man denn auch hier wieder, und wie ich beisetzen muß, mit fast zuviel Freiheit. Zwar sind der größere Theil der Vorträge, namentlich im zweiten Bande, in Form von Homilien, oft einfache Erklärungen der Perikopen, wobei es öfters nicht möglich ist, sich an eine Einheit des Stoffes, und an eine logisch genaue Partition zu halten, und eine Theilung der Glieder der Rede überhaupt vermißt man nur selten. Aber bisweilen hat die Theilung der Glieder zu viele, bisweilen geht der Verfasser von der anfänglich gemachten Theilung ganz ab, oder er kehrt das Thema um, noch öfter faßt er dieses zu weit. Z. B. Bd. 1. Pr. 18. kommt der Verf. von dem Text Matth. 8, 7: ich werde kommen, und deinen Knecht gesund machen, auf das Thema: wie Jesus noch immer zu uns komme, und bei uns seine Wohnung nehme; in der Ausführung aber wird gezeigt, wie wir zu Christus kommen; Bd. 2. Pr. 20. soll gezeigt werden, wie es geschehe, daß diejenigen oft am wenigsten barmherzig sind, die es vor andern seyn sollten, und die Barmherzigkeit üben, von denen man es am wenigsten erwarten möchte, es folgt aber keine eigentliche Erklärung dieser psychologischen Erscheinung, sondern eine bloße Aufführung der hier einschlagen-

den Beispiele. Als Beispiel einer unverhältnißmäßigen Gliederung mag Bd. 1. Pr. 47 dienen: hier werden als die Ursachen, warum von vielen unserer Zeitgenossen die Uebung des Gebets vernachläßigt wird, ausgeführt — Leichtsinn, Mangel an Liebe zu Gott, zur Religion, Welt- und Sündenliebe, unrichtige Begriffe vom Gebet, von welchen Theilungsgliedern mehrere überdieß in einander fallen; ein ähnliches Beispiel liefert Bd. 2. Pr. 24, wo die Ausführung der Glieder blos skizzirt ist. Doch die bedeutendste Ausstellung, die man dem Verfasser machen kann, ist die, daß er häufig zu viel Stoff aufnimmt, wobei die Ausführung nothwendig leiden muß. B. 1. Pr. 48. handelt er zugleich vom Wesen und Inhalt, von der Beschaffenheit, Nutzbarkeit und Pflichtmäßigkeit des Gebets; Pr. 54 über Luc. 22 — 36 stellt zur Betrachtung vor die innige, heilige Andacht der Mutter Jesu, die hohe Begeisterung Simeons, und die freudige Theilnahme der Wittwe Hanna. Bd. 2. Pr. 2. unternimmt zu handeln von den Wirkungen des heiligen Geistes — auf die ersten Apostel; auf die Gründung und Verbreitung der Kirche; auf das Oberhaupt der Kirche sammt allen rechtmäßigen Bischöfen und Priestern; wie auch auf die übrigen Mitglieder der Kirche; das sind ja nicht weniger als drei Hauptstücke aus der Dogmatik; Pr. 5 wird das Geheimniß der Dreieinigkeit, und der Einfluß der drei göttlichen Personen auf unser Heil abgehandelt, d. h. die ganze Dogmatik; Pr. 35 beantwortet die Frage: wo ist die Kirche Jesu Christi? In der Beantwortung holt aber der Verf. zu weit aus, indem er die Geschichte der christlichen Offenbarung in drei Theile zerlegt, und dann zuerst auf die christliche, hievon auf die katholische,

alsdann auf die römischkatholische Kirche und zuletzt auf die vier Eigenschaften kommt, wodurch die Einheit und Auffaßbarkeit des Predigtstoffes verloren geht. Auch noch mehrere andere Predigten, z. B. Bd. 1, 21; Bd. 2, 3. 6. 36 leiden an einer solchen Ueberfüllung mit Stoff. Bei vielen macht auch die ehemals sehr beliebte, aber niemals zu einem Grundsatze zu erhebende Weise der Eintheilung, wornach das Thema zuerst erklärt, und hierauf die Anwendung davon gemacht wird, durch die wiederkehrende Monotonie einen ungünstigen Eindruck.

Diese Verstöße abgerechnet zeichnet sich die vorliegende Sammlung durch eine gute Auswahl der Themate aus, und macht hiedurch sich besonders empfehlenswerth. Unter 104 Predigten und Homilien, welche sie enthält, ist keine einzige, deren Thema nicht für sich interessant oder ein Gemeinplatz wäre. Daß der Verfasser häufig zumal in den Homilien sich an die Perikopen hält, und an den Festen und kirchlichen Jahreszeiten die Glaubens- und Sittenlehren erläutert, welche sich daran knüpfen, ist nicht nur in der Ordnung, sondern das Letztere auch im Besondern zu loben, und der jüngern Geistlichkeit, die dieß häufig versäumt, und in den prägnantesten Kirchenzeiten mit beziehungslosen Gemeinplätzen aufrückt, auf alle Weise zu empfehlen. Außer diesen mehr allgemeinen und bekannten Thematen, denen der Verfasser immer eine eigenthümliche Farbe zu geben weiß, finden sich aber auch viele, welche von gewöhnlichen Predigern selten auf die Kanzel gebracht werden, und solche welche eine besondere Zeitbeziehung haben. Zu den erstern gehören: Bd. 1. Pr. 17 — Von der Nothwendigkeit eines guten Religions-Unterrichts für Brautleute, um einen guten Ehestand, eine gute Kinder- und Haus-

zucht führen zu können; P. 38 — Wie wir gegen den Antichrist in uns, in der Welt und im Zeitgeiste kämpfen sollen; Pr. 36 und 37 — Ueber den Fall des Petrus und sein Aufstehen als Vorbild für uns; Pr. 41 — Des Lebens Düsterkeit ohne den Glauben; Pr. 42 — Friedenswunsch dem Staate, der Kirche, den Familien, Jedem einzelnen! über Joh. 20, 20; einer der gemüthvollsten und beredtesten Vorträge; Pr. 53 — Vom Werthe des Alters — an des Verfassers Geburtstage. — Bd. 2. Pr. 12 — Hasche nicht nach dem Scheine, sondern sey wahr, so wird es sich mit dem guten Scheine von selbst geben; Pr. 14 — Was zu einer guten und glücklichen Haushaltung gehöre? Pr. 18 — Von den unerkannten Wohlthaten Gottes; Pr. 35 — Wo ist die Kirche Jesu Christi? Pr. 36 — Ein Gott, Ein Christus, Eine Kirche. Pr. 40 — Das ist das Rechte: nicht von Stand und Geburt, von Reichthum und Vermögen, sondern von der Treue und Gottseligkeit, unsern Werth und unsere Ehre vor Gott herzuleiten (über das Geschlechtsregister J. Chr.); Schade, daß Bd. 1. Pr. 29 — das schöne Ensemble: Jesus, Moses, Elias (am Sonntag Reminiscere) in der Ausführung verunglückt ist, indem es der Verfasser vorzog, sich auf eine Schilderung moralischer Charakterzüge einzulassen, anstatt die prophetische und typische Beziehung und Einheit der drei Personen hervorzuheben, welche den Jüngern zu zeigen Zweck der Erscheinung selbst war. — Als Predigt-Aufgaben, welche entweder durch Zeitverhältnisse hervorgerufen, oder nach diesen bearbeitet sind, sind zu bemerken: Bd. 1. Pr. 19 — Wie auch wider die Kirche Jesu Sturm und Ungewitter so wenig etwas vermögen, daß sie daraus nur um so glorreicher,

triumphirender hervortritt; Pr. 47 — Warum von vielen unserer Zeitgenossen die Uebung des Gebets so sehr vernachläßiget wird; Pr. 55 — Die Ehre des jungfräulichen Namens (an Mariä Verkündigung); — Bd. 2. Pr. 10. die Frömmlinge und die Frommen (mit Beziehung auf die Nachbarschaft von Ampfelwang und die Schwärmereien der Pöschlianer daselbst); Pr. 25. Woher es komme, daß die Sonn- und Feiertage bei Vielen auch gar so wenig zur innern Heiligung wirken; Pr. 29. Daß unser Glaube nicht bloß ein Kirchenglaube, sondern auch ein rechter Haus- und Lebensglaube seyn müsse; Pr. 30. Eine Jubiläumspredigt; Pr. 32. Kein anderes zuverläßiges Mittel, Ordnung, Ruhe und Wohlseyn im Leben wie im Staate zu erhalten, als daß wir alle unsere bürgerliche Pflichten als Pflichten der Religion betrachten; Pr. 38 an Mariä Himmelfart — eine Cholera-Predigt, als das Uebel Wels noch nicht erreicht hatte; Pr. 47 am Feste des heil. Leopold: Wie uns Alles, was wir zu unserer Zeit von Revolutionen und wilden Aufständen hören, uns darin stärken müsse, nur auf dem Wege des christlichen Gehorsams unser Heil zu suchen. Dieß mag hinreichen, um unser Endurtheil über die vorliegende Predigtsammlung dahin zu begründen, daß bei der durchgängig guten Auswahl der Themate, und dem Reichthum fruchtbarer darin niedergelegter Gedanken, Prediger welche diese Entwürfe studiren, und sie selbstständig zu verarbeiten vermögen, sie mit vielem Nutzen gebrauchen können. Die Sprache des Verfassers ist zwar populär, aber rein, und erhebt sich öfters zur Rednerischen.

Wir verbinden mit Vorstehendem die Anzeige einer andern uns zugekommenen Schrift desselben Verfassers:

Joseph Valentin Paurs Skizze einer Selbstbiographie. Mit einer Beilage in Briefen, und einem Anhange von verschiedenen Reise-Reminiscenzen. Linz bei Haslinger. 1834. i. G. 180 S. kl. 8.

Der Verfasser, Sohn eines Schulmeisters, nach vollendeten Studien zuerst durch eine Reihe von Jahren (12) Cooperator oder Pfarrvicar, hierauf Pfarrer zu Obertraun, Goisern und Pichl, hatte schon vor vielen Jahren eine Skizze seiner Lebensbeschreibung entworfen, die er nun: in den Druck legen wollte; da er es aber selbst fühlte, daß sein Lebenslauf und seine amtliche Wirksamkeit, zumal in einem selbst räumlich beschränkten Kreise — dem Traungebiete, nichts Ungewöhnliches und Außerordentliches aufzuweisen habe, so gab er seiner Lebensskizze Bemerkungen und Reflexionen unter dem Texte, nebst Bruchstücken eines Briefwechsels und Skizzen der von ihm gemachten Reisen bei. Die letztern machen die größere Hälfte des Buchs aus, und wiewohl die Länder, in welche seine Reisen gingen, — ins Baiern, in die Rheingegenden, nach Triest, nach Sachsen und in die Schweiz, so wie die merkwürdigen Orte und Personen, die er sah, in zwanzig Reisebeschreibungen umständlicher als hier beschrieben sind, so sind doch diese Reiseskizzen nicht ohne alles Interesse. Interessant ist nämlich der Reisende selbst, an dem sich eine gewiße Originalität, übrigens von der besten Art, überall herausstellt, die sich auch im Ausdruck in ihren Provinzialismen ohne Zwang geben läßt, so daß man den Prediger und den Reisenden nicht für einen und denselben Mann halten sollte; störend sind nur die vielen Druck- oder auch Schreibfehler, zumal in den Eigennamen.

Dr. Drey.

Inhalts-Verzeichniß

des sechzehnten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

Seite

Die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaften. Vierte und letzte Abtheilung. Herbst. . .

Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei durch das Christenthum in den ersten XV Jahrhunderten. Möhler. . . 61 u. 565

Was ist in unserer Zeit von Synoden zu erwarten? Drey. 203

Kritische Untersuchungen über die Schriften Justins des Martyrers. Erster Artikel. Arendt. . . 256

Ueber Konstantin den Großen und sein Verhältniß zum Christenthum. Arendt. 387

Ueber Apost. Gesch. IX, 1 — 9. Hirscher. . 412

S.

Mittheilungen über den Strophenbau der hebräischen Poesie, nebst einer neuen Ansicht über das räthselhafte Sela. Wocher. 613

II. Recensionen.

De l'Enseignement de la Philosophie en France au dixneuvieme siecle, par l'Abbé Bautain. Möhler. 137

Rückerts Commentar über den Brief Pauli an die Römer. . . . } Mack. 152. 173
Codex sancti Simeonis. Edidit Steininger. }

Martinet, über die Bedeutung der Philosophie für die Gegenwart. Gengler. 176

Müller, Erbauungsbuch für Gefangene in Strafanstalten. }
—— Lorenz oder die Gefangenen. Ein Lesebuch für Gefangene. } Meier. 188
—— Worte der Liebe und des Ernstes an junge Diener der katholischen Kirche. }

Mittheilungen über den Einfluß der Philosophie auf die Entwicklung des innern Lebens. Hoffmann. 296

Klee, die Ehe, eine dogmatisch archäologische Abhandlung. Pugge. 336

Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti T. I. Meier. 345

S.

Schilling, Katechismus des christlichen Glaubens und Lebens. Schöninger. 361

Die Glocke der Andacht. Hirscher. . . . 362

Ueber die christliche Bußanstalt. Zweite Aufl. Mack. 368

Corpus Juris Canonici. Ed. Richter. Lang. . 375

Tholucks Auslegung der Bergpredigt. Mack. . 433

Staudenmaier, Joh. Scotus Erigena. Möhler. . 470

Theodori Antiocheni Mopsuestia Episcopi Opera. Herbst. 485

A. Grubers katechetische Vorlesungen über des heiligen Augustins Buch von der Unterweisung der Unwissenden in der Religion. Schönweiler. . 507

Günther und Pabst. Janusköpfe. Staudenmaier. 522

Th. Moore, Reisen eines Irländers um die wahre Religion zu suchen. Meier. 539

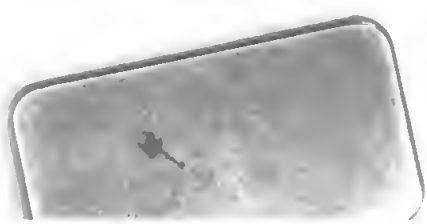
Joh. Tauler's Nachfolgung des armen Lebens Christi. Möhler. 551

Kempis auserlesene Schriften, übersetzt v. Herderer. Meier. 558

Klee, Dr. H. Erklärung des Hebräerbriefs. Mack. 641

Weiße, C. H. die Idee der Gottheit. Staudenmaier. 661

Hurter, Fr. Geschichte Pabst Innozenz des dritten. Hefele. 716

S.

Paur's, J. B. kurzgefaßte Predigten und Homilien auf alle Sonn- und Feiertage des kathol. Kirchenjahrs. . . Drey. 737
Paur's, J. B. Selbstbiographie. . . 744